شرح بزدوي

خواجه جلبی

[redacted]

النصف الثاني من التقرير
في شرح اصول فخر الاسلام
البزدوي للشيخ اكمل الدين

الراجي عفو ربه الماجد
حسين بن حسن بن حامد
عفي عنه الواحد

١٣٢٢

عدد اوراق ایکی یوز اوتوز بش

Süleymaniye U. Kütüphanesi
Kısmı: Fatih
Yeni kayıt No.
Eski kayıt No. 1322

T. C.
İSTANBUL
Fatih Kütüphanesi
SAYI

K. 1412

بسم الله الرحمن الرحيم قال رحمه الله وهذا باب البيان البيان في كلام العرب
عبارة عن الاظهار وقد يستعمل في الظهور قال الله تعالى علمه البيان وهذا بيان للناس وقال جل ذكره ثم ان علينا
بيانه والمراد بهذا كله الاظهار وقد يستعمل هذا مجازا او غير مجاز والمراد به في هذا الباب عندنا الاظهار
دون الظهور ومنه قول النبي عليه السلام ان من البيان لسحرا اي الاظهار البيان في اللغة عبارة عن الاظهار
قال الله تعالى علمه البيان اي الكلام الذي يتبين به ما في قلبه ويتفضل به على سائر الحيوانات وهو امتنان
من الله سبحانه وتعالى على عباده بتعليم اللغات المختلفة ووجوه الكلام المتفرقة وقال تع هذا بيان للناس
اي ما ذكرت من سنتي في الماضين اظهار لسوء عاقبة ما هم عليه من التكذيب وقال تع فاذا قراناه فاتبع
قرانه ثم ان علينا بيانه اي اذا قراه جبرائيل عليك بامرنا فاتبع ما يحصل منه فاقراه ثم ان علينا اظهار
معانيه واحكامه وشرائعه وقيل انزلناه فاستمع قراءته ثم ان علينا اظهاره على لسانك بالوحي حتى
تقراه والمراد بهذا كله الاظهار على ما ذكر وقد يستعمل هذا اي لفظ البيان مجازا يعني متعديا وغير مجاز
فاذا كان اسم مصدر من باب التفعيل فهو مجاز وبمعنى التبيين كالسلام بمعنى التسليم واذا كان من الثلاثي
فهو غير مجاز وهو في الحقيقة كالتفسير للاظهار والظهور فان المجاز يكون بمعنى الاول وغيره بمعنى
الثاني والمراد به بالبيان في هذا الباب يعني تقسيم البيان او في هذا النوع المسمى باصول الفقه — اى صح
عندنا اي عند اصحاب اصول الفقه كذا روي عن حافظ الدين البخاري رحمه الله الاظهار دون الظهور
اي الظهور المراد للمخاطب كما هو قول بعض اصحابنا واكثر اصحاب الشافعي بناء على ان اصله الظهور
يقال بان وكذا قوله عليه السلام ان من البيان لسحرا اي ان من اظهار المراد لسحرا روي ابن عمر رضي الله عنه انه
قدم رجلان من المشرق فخطبا فعجب الناس لبيانهما فقال عليه السلام ان من البيان لسحرا قيل سمي سحرا لميل
القلوب اليه قيل السحر في زعمهم هو الاتيان بشيء يتعجب الناس منه مع المساواة في القدرة والبيان
الفصيح قد يبلغ في الحسن غاية يتعجب الناس منه ويعجزون عن الاتيان بمثله مع تساوي الكل في اسباب
التكلم وقد اختلف في معنى الحديث فقيل معناه ذم التصنع في الكلام والتكلف فيه لتستميل قلوب
الناس فان اصل السحر في كلامهم الصرف وسمي السحر سحرا لانه مصروف عن جهته وقيل معناه ان من البيان
ما ياثم به صاحبه كما ياثم الساحر بسحره وقيل معناه مدح البيان والحث على تحسين الكلام لان قوله ان
من الشعر لحكمة على طريق المدح فكذا هذا وكذا الاستدلال الموافق لمعنى الاظهار وذلك لانه لو كان بمعنى
الظهور لزم ان لا يجب كثير من الاحكام على من لم يتامل في النصوص والآيات الدالة ما لم يتبين له واللازم — معاني صح
باطل فالملزوم مثله اما الملازمة فلان الظهور عبارة عن علم المكلف بما اريد من الكلام ولم يحصل له ذلك على
هذا التقدير واما بطلان اللازم فان اكثر العوام ليس لهم تامل في اكثر الاحكام مع لزومها عليهم قيل البيان
في الاصطلاح عبارة عن امر يتعلق بالتعريف والاعلام فانه مصدر بين وانما يحصل الاعلام بالدليل اذ به
تحصل العلم فههنا امور ثلثة اعلام اي تبيين ودليل يحصل به الاعلام وعلم يحصل من الدليل والبيان
يطلق على كل واحد فمن نظر الى الاعلام كالصيرفي من اصحاب الشافعي قال هو اخراج الشيء من حيز الاشكال — منها صح
الى التجلي ورد بان ما يدل على الحكم ابتداء بيان بالاتفاق وهو غير داخل في التعريف وكذا بيان التقرير
والتغيير والتبديل غير داخل ومن نظر الى العلم الحاصل بالسابق كابي بكر الدقاق وابي عبد الله البصري — فيه صح

قال هو العلم الذي يتبين به المعلوم ومن نظر الى ما يحصل به البيان كاكثر الفقهاء والمتكلمين قال هو الدليل
الموصل بصحيح النظر فيه الى اكتساب العلم بما هو دليل عليه وعبارة بعضهم هو الادلة التي يتبين بها الاحكام
فعلى هذا قد يكون بالقول والفعل والاشارة والرمز ولكن غلب استعماله في القول وقال بعضهم كل مفيد من كلام
الشارع وفعله وسكوته واستبشاره وان كان بعضه يفيد غلبة الظن بيان من حيث انه يفيد
العلم بوجوب العمل وقال ابو القسم الشهيد السمرقندي هو الايضاح والكشف وقال شمس الائمة هو اظهار
حكم الحادثة هذا ما ذكر في تعريفه قال رحمه الله والبيان على اوجه بيان تقرير وبيان تغيير وبيان
تغيير وبيان تبديل وبيان ضرورة في خمسة اقسام اما بيان التقرير الى آخره البيان على خمسة
انواع بيان تقرير وبيان تفسير وبيان تغيير وبيان تبديل وبيان ضرورة وذلك لان البيان لا يخلو اما
ان يكون بما وضع له اولا الثاني بيان الضرورة والاول اما ان يكون رافعا اولا فالاول بيان التبديل والثاني
اما ان يكون مغيرا اولا والاول بيان التغيير والثاني اما ان يكون جاء بعد نص يمكن العمل به اولا والاول
بيان التقرير والثاني بيان التفسير وهو ضعيف لانه لو كان ثابتا بطريق الحصر العقلي لما امكن الزيادة
والنقصان وليس كذلك فان القاضي ابا زيد جعل اقسامه اربعة كما هو دابه في تربيع الاقسام واخرج
بيان الضرورة والنسخ من البين وشمس الائمة جعل الاستثناء بيان تغيير والتعليق بيان تبديل واخرج
النسخ من اقسام البيان وقال البيان لاظهار الحكم والنسخ لرفعه والشيخ رحمه الله جعل الاقسام خمسة
مخالفا للقاضي وجعل التعليق والاستثناء بيان التغيير والنسخ بيان التبديل مخالفا لشمس الائمة فدل على
ان الاقسام اصطلاحية تتغير بالوضع والاصطلاح اما بيان التقرير فتفسيره ان كل حقيقة تحتمل المجاز
او عام يحتمل الخصوص اذا الحق به ما يقطع الاحتمال كان بيان تقرير وهو من قبيل اضافة العام الى الخاص
كعلم الفقه مثلا وسمي بيان التقرير لانه مقرر لما اقتضاه الظاهر بقطع احتمال غيره وقيل في تعريفه
هو توكيد الكلام بما يقطع احتمال المجاز او الخصوص اي توكيد الحقيقة التي تحتمل المجاز بما يرفع احتماله والعام
الذي يحتمل الخصوص بما يقطع احتماله وليست كلمة او بالتي يفسد بها التعريف لانها لمانعة الخلو دون مانعة
الجمع ومثاله قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون لان الملائكة اسم جمع واسم الجمع عام يحتمل الخصوص
فقرر بذكر الكل وقطع احتمال الخصوص ثم بعد ذلك كان يحتمل المجاز بكونه متفرقا فقرر بلفظ اجمعين
ان الحقيقة مرادة لكن ظاهر كلام الشيخ يدل على انه نظير العام الذي يحتمل الخصوص وقوله ولا طائر
يطير بجناحيه نظير حقيقة تحتمل المجاز فان الطائر يستعمل في غير حقيقته يقال للبريد طائر لاسراعه
ويقال فلان يطير بهمته فكان قوله يطير بجناحيه تقريرا لموجب الحقيقة وقطعا لاحتمال المجاز وذلك
اي نظير بيان التقرير من المسائل قول الرجل لامراته انت طالق ثم قال اذا بين ان مراده الطلاق من النكاح
رفع قيد النكاح لان الطلاق وان كان في الاصل رفع القيد غير مختص بالنكاح لكنه صار مختصا به شرعا
وعرفا فصار حقيقة شرعية واحتمل رفع كل قيد باعتبار الوضع ولهذا لو نوى صدق ديانة لا قضاء
فكان بمنزلة المجاز لهذه الحقيقة فبقوله عنيت كذا قرر مقتضى الكلام وقطع احتمال المجاز وكذلك قوله
انت حر اذا قال عنيت به العتق عن الرق والملك فان قوله انت حر موجبه العتق عن الرق في الشرع
ويحتمل التخلية عن القيد الحسي والحبس والحلو ويستعمل في الخلوص يقال رجل حر اي خالص عن الاخلاق

الذمية ومنه طين حر اى خالص لا رمل فيه ويستعمل بمعنى الكريم يقال رجل حر اى كريم فبقوله عتيق به
العتق عن الرق قرر موجب الحقيقة وقطع احتمال غيرها فيصح موصولا ومفصولا لما قلنا انه مقرر وبيان تقرير — وانه صحيح
قال رحمه الله واما بيان التفسير فبيان المجمل المشترك الى آخره بيان التفسير ما يرفع الخفاء من المجمل والمشكل
والمشكل ونحوها كبيان قوله تعالى اقيموا الصلوة واتوا الزكوة والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما فانها مجمل
بينها النبي صلى الله عليه وسلم بالقول والفعل في الصلوة وبقوله عليه السلام هاتوا ربع عشر اموالكم في الزكوة
وبقوله عليه لا قطع في اقل من عشرة دراهم مقدار ما يقطع فيه وبقطعه يد سارق رداء صفوان بن الزبير
محل القطع وذلك اى بيان التفسير من المسائل الفقهية مثل قول الرجل انت باين اذا قال عنيت به الطلاق
فانه صحيح ويكون بيان تفسير ثم بعد التفسير يجب العمل باصل الكلام فتقع البينونة وكذلك في ساير الكنايات
وكذلك اذا قال لفلان على الف درهم وفي البلد نقود مختلفة فان بيانه بيان تفسير لدخول الا لف المقرر به
في اشكاله فاذا قال عنيت نقد كذا زال الاشكال وصار ذلك تفسيرا له قوله ويصح هذا موصولا ومفصولا
اعلم ان الناس قد اختلفوا في تاخير بيان التقرير والتفسير الى وقت الحاجة الى الفعل فذهب عامة الفقهاء
الى جوازه ومنع الجبائي وابنه ابو هاشم وعبد الجبار ومتابعوهم والظاهرية والحنابلة وبعض اصحاب
الشافعي كالمروزي والصيرفي وابي حامد جواز تاخير بيان التفسير واما تاخيره عن وقت الحاجة الى
الفعل فلا يجوزه الا من جوز التكليف بالمحال وذكر السمعاني والغزالي ان طايفة من اصحاب ابي حنيفة ذهبوا
الى ان بيان التفسير لا يصح الا موصولا فرد الشيخ ذلك بقوله هذا مذهب واضح بيننا حتى جعلوا البيان في الكنايات — لاصحابنا
كلها مقبولا وان فصل احتج المانعون بان المقصود من الخطاب ايجاب العمل والتكليف وذلك بالفهم ولا فهم بدون
البيان فلا تكليف بدونه فلو جوزنا تكليفه ادى الى التكليف بالمحال لا يقال الاعتقاد ايضا مقصود والاجمال
لا يمنع الاعتقاد لانا نقول المقصود الاصلي هو العمل والاعتقاد تابع وتاخير البيان مخل بالمقصود الاصلي فلا يجوز
واحتج المجوزون بقوله تعالى ان علينا بيانه وثم للتراخي باجماع اهل اللغة والمراد بيان القرآن لتقدم ذكره وفيه
المجمل والمشترك فينصرف الى الكل لا يقال يحتمل ان يكون المراد بيان التقرير لانه ذكر مطلقا فلا يتقيد بلا دليل
ولا يقال المراد من البيان كما قال بعض اهل التاويل الظهار بالتنزيل لان الضمير في قوله بيانه راجع الى جميع المذكور
وهو القرآن ومعلوم ان جميعه لا يحتاج الى البيان لان فيه محكما ومفسرا اما البيان المضاف الى الجميع الظهار
بالتنزيل لانا نقول انه صلى الله عليه وسلم مامور باتباع قرآنه بقوله فاتبع قرآنه ولا يمكن ان يكون مامورا
باتباع قراءة ما لم ينزل ولان المراد بقوله فاذا قراناه الانزال ثم انه حكم بتاخير البيان فلو كان المراد به
الانزال لزم كون الشيء سابقا على نفسه وبان الخطاب بالمجمل صحيح لعقد القلب على حقية المراد في الحال على
انتظار البيان والابتلاء للاعتقاد اهم من الابتلاء بالعمل الا يرى ان ابتلاء القلب بالمتشابه للجزم على
حقية المراد به صحيح في الكتاب والسنة مع غير انتظار البيان فلان يصح مع انتظاره اولى واذا صح الابتلاء
به حسن القول بالتراخي قال رحمه الله واختلفوا في خصوص العموم فقال اصحابنا لا يقع الخصوص متراخيا الى آخره
لا خلاف لاحد ان العام اذا خص بدليل مقارن مستقل يجوز تخصيصه بعد ذلك بدليل متراخ فاما
العام الذي لم يخص منه فلا يجوز تخصيصه بدليل متراخ عند الكرخي وعامة المتاخرين من اصحابنا وبعض
اصحاب الشافعي وعند بعض اصحابنا واكثر اصحاب الشافعي والاشعرية وعامة المعتزلة يجوز تخصيصه متراخيا

كما جاز مقارنا وقد قال علماؤنا فيمن اوصى بهذا الخاتم لفلان وبفصه لفلان غير موصول ان الثاني يكون
خصوصا للاول فيكون الفص للثاني واذا فصل لم يكن خصوصا بل صار معارضا فيكون الفص بينهما قيل المراد بعدم
التخصيص انه اذا ورد متراخيا لا يكون بيانا بل نسخا في البعض مقتصرا على الحال حتى لا يصير العام به ظنيا
باعتبار خروج فرد اخر عنه بالتعليل اذ الناسخ لا يقبل التعليل فلا يتطرق به الى الباقي احتمال وسبب الاختلاف
المذكور فرع على ما مر ان العموم عندنا مثل الخصوص في ايجاب الحكم قطعا ولو احتمل العام الخصوص متراخيا
لما اوجب الحكم قطعا واللازم باطل لما مر فيما تقدم فالملزوم مثله اما الملازمة فلاحتمال ظهور ان يكون
البعض مرادا دون الكل كالعام الذي لحقه الخصوص وعند الشافعي هما اي العام الذي لحقه الخصوص والذي لم يلحقه
الخصوص سواء ولا يوجب واحد منها الحكم قطعا وليس هذا الاختلاف اختلافا في حكم البيان بل ما كان بيانا
محضا اي خالصا عن التبديل والتغيير صح القول بتراخيه لان محل البيان المحض من شرطه ان يكون موصوفا
بالاجمال او الاشتراك فان الواو بمعنى او وكل ما هو موصوف بالاجمال او الاجمال او الاشتراك لا يجب العمل به في الحال
فمحل البيان المحض لا يجب العمل به في الحال اما الاولى فلما مر ان البيان اظهار واظهار الظاهر محال فلا بد له من سبق
خفاء ورد بعض الاصوليين قائلين بان النصوص المعرفة عن الامور ابتداء بيان مع عدم تقدم خفاء والجواب
ان تلك ليست ببيان محض وكلامنا فيه ولئن سلمنا فتلك سميت بيانا لان تلك الامور كانت مجهولة قبل
ورود النصوص فكان الاجمال فيها موجودا ولانه ذلك بيان لغوي ليس مما نحن فيه واما الثانية فظاهرة لان
العمل موقوف على الفهم ولا فهم في المجمل والمشترك وغيرهما مما فيه خفاء الا بعد تبيين المراد به فلا يكون
العمل به في الحال واذا لم يكن العمل به في الحال وجب حسن القول بتراخي البيان ليكون الابتلاء بالعقد
مرة وبالتعلم ذلك اخرى وهذا مجمع عليه وما ليس ببيان خالص لكنه تغيير او تبديل كما سيجيء لم يحتمل
التراخي ايضا بالاجماع على ما سيجيء والمراد من التبديل ههنا احد نوعي بيان التغيير وهو التعليق لا النسخ
وهو مخالف لاصطلاح الشيخ فانه جعل التعليق والاستثناء بيان تغيير والنسخ بيان تبديل وشمس
الائمة جعل الاستثناء بيان تغيير والتعليق بيان تبديل وقد تقدم ذلك قبيل والفرق بين التبديل و
التغيير على ما اختاره ههنا ان الكلام في التبديل بعد ما تغير عن اصله ينقلب تصرفا اخر وفي التغيير
لا ينقلب ففي الاستثناء يصير الكلام تكلما بالباقي لا تغيير وفي التعليق يتغير عن كونه ايجابا وينقلب
يمينا على ما عرف قوله وانما الاختلاف متصل بقوله وليس هذا الاختلاف اي ليس هذا اختلافا في حكم البيان
فان ذلك الاختلاف فيه وانما الاختلاف في ان خصوص دليل العموم بيان او تغيير فعندنا هو تغيير
من القطع الى الاحتمال فيتقيد بالوصل مثل الشرط والاستثناء وعنده ليس بتغيير لما قلنا انه لا يوجب
القطع عنده ليتغير الى الاحتمال بل هو تقرير وبيان محض فيصح موصولا ومفصولا واستوضح له بقوله
الا يرى انه اي العام يبقى على اصله في الايجاب اي موجبا للحكم بعد التخصيص في الباقي فيكون مقررا
لما كان في الاصل لا مغيرا اذ لو كان مغيرا لم يبق موجبا كالتعليق او معناه انه يبقى بعد التخصيص
على العموم الذي هو اصله حتى اوجب الحكم في الباقي لعمومه فيكون مقررا او معناه انه يوجب الحكم
بطريق الظن وبعد التخصيص يبقى كما كان فيكون مقررا فثبت ان هذا الاختلاف فرع على الاختلاف
في موجب العام قال رحمه الله وقد استدل في هذا الباب بنصوص احتجنا الى بيان تاويلها الى آخره

تمسك الشافعي رحمه الله في جواز تاخير دليل الخصوص بنصوص يحتاج في دفعها الى التاويل منها قوله تم ان الله
يامركم ان تذبحوا بقرة ووجه التمسك بطريقين احدهما ما اشار اليه الشيخ بقوله ان شان بقرة بني اسرائيل
واقع متراخيا وبيانه ان الله تعالى امر بذبح بقرة مطلقة والمطلق عام عنده ثم بينها لهم بعد سوالهم مقيدة
باوصاف والتقييد تخصيص لعموم المطلق لان بالتقييد يخرج غير المقيد عن عمومه فدليل على جواز تاخير تخصيص
العام واجاب الشيخ بان تقييد المطلق ليس من باب التخصيص اذ المطلق ليس بعام لما مر بل هو من قبيل الزيادة
والزيادة نسخ فلذلك صح متراخيا يؤيده ما روي عن ابن عباس رضي الله عنهما انه قال لو عمدوا الى اي بقرة كانت
فذبحوها لاجزأت ولكنهم شددوا فشدد الله عليهم وكذلك روي عن النبي صلى الله عليه وسلم يدل على ان الامر الاول
فيه تخفيف صار منسوخا بانتقال الحكم الى المقيد وان استقصاءهم في السوال كان سببا لتغليظ الامر
عليهم واليه مال عامة اهل التفسير والثاني وهو المذكور في كتبهم ان الله تم امر بذبح بقرة معينة لانه عينها
بقوله لا فارض الى آخره ولو كانت نكرة لما سالوا عن تعيينها للخروج عن العهدة ولم يؤمروا باوامر متجددة والا كان
الواجب من تلك الصفات هي المذكورة اخرا دون ما ذكرت اولا وقد وجب عليهم تحصيل تلك الصفات المذكورة
اولا بالاجماع فتبين انه بيان ذلك الواجب اولا وان المتصف بجميع الصفات مطابق للمامور به لا انه نسخ لذلك الاطلاق
وفيه نظر لانه مخالف لقوله ان الله يامركم ان تذبحوا بقرة من غير وصفها بشيء قال ابو منصور الماتريدي القول
بان المطلق مراد ثم صار المقيد مرادا يؤدي الى النسخ قبل التمكن من الفعل والاعتقاد جميعا لضيق الزمان عن الاعتقاد
اذ لا بد للاعتقاد من العلم وما حصل لهم العلم بالواجب قبل السوال والبيان ولهذا قالوا انا ان شاء الله لمهتدون
والنسخ قبل التمكن من الاعتقاد بداء فلا يمكن حمل الاية عليه بل الامر في الابتداء لاتي بقرة مقيدة وان اضيف
الى المطلق لكن ظهر ذلك عند سوالهم لانه حدث حكم آخر بدليل قولهم يبين لنا فلو حمل على النسخ لا يكون
بيانا بل رفعا للحكم وهو خلاف النص وما روي من الخبر فهو من الاحاد فيكون مردودا لمخالفته النص ولئن
سلمنا جواز تاخير تقييد المطلق باعتبار كونه نسخا فلا حاجة الى الجواب وان لم يجوز ذلك بطريق البيان
فالجواب عنه انا لا نسلم على هذا التقدير عدم اقتران البيان لجواز اعلام موسى اياهم عند نزول الامر ان
المراد ذبح بقرة معينة فكان هذا بيانا اجماليا مقترنا ثم تاخر البيان التفصيلي الى حين سوالهم
وتاخير مثل هذا جائز عندنا ايضا وفيه نظر اما اولا فلان شرط النسخ التمكن من عقد القلب والعلم
ان كان شرطا فهو شرط للعقد لا للتمكن منه وعدم ضيق الزمان عن التمكن ظاهر لا يخفى على احد وسوالهم
لا يدل على عدم العلم بالواجب لكونه تعنتا منهم وقوله لاتي بقرة خلاف النص وقوله وان اضيف الى المطلق
لا يفيد لان الاضافة الى المطلق وارادة المقيد خلاف الظاهر واما ثانيا فلان قوله ما روي من الخبر فهو من الاحاد
فيكون مردودا لمخالفته النص ليس على ما ينبغي لان المخالفة ممنوعة وميل عامة اهل التفسير اليه كما
مر تعديل له ومنها قوله تم في قصة نوح عليه فاسلك فيها من كل زوجين اثنين واهلك ووجه الاستدلال
ان الاهل عام يتناول جميع بنيه عليه بدليل قوله عليه ان ابني من اهلي اراد به كنعان وقد لحقه خصوص
متراخ بقوله تعالى انه ليس من اهلك فدل ان تاخير التخصيص جائز واجاب الشيخ بوجهين احدهما لا نم تاخير
التخصيص هنا بل هو متصل فان الله تعالى ذكر الاهل واستثنى منه من سبق عليه القول فانه وعد باهلاك
الكفار وكان كنعان منهم وكذا امراته واعلة والثاني ان قوله اهلك لم يكن متناولا لابنه لان اهل الرسل

وذلك
شددوا صح
البيان صح
مقيدة

اتباعه ومن آمن به وكنعان لم يكن منهم لكفره فيكون المراد من الاهل في الاية اهل الديانة لا اهل النسب وقوله
الا ان نوحا عليه جواب سوال على الوجه الاول تقريره ان نوحا عليه بعد الوعد باهلاك قومه كان منهيا عن الكلام
فيهم بقوله تم ولا تخاطبني في الذين ظلموا انهم مغرقون فلو كان قوله الا من سبق منصرفا الى ما ذكرتم ما استجاز
نوح سوال الخلاص لابنه بقوله ان ابني تقرير الجواب ان نوحا عليه قال فيما حكي عنه ان ابني من اهلي لانه كان دعاه
الى الايمان فلما انزل الله تم الاية الكبرى يعني الطوفان حسن ظنه به واستدنحوه رجاؤه فبنى عليه سواله
اي حسن ظن نوح عليه بربه واستدنحو ربه رجاء نوح فبنى على رجائه سواله ويجوز ان يكون معناه حسن ظن
نوح بابنه بان يؤمن حيث راى تلك الاية الكبرى فاستدنحو ابنه رجاء نوح فبنى على رجائه سواله فلما
وضح لنوح عليه امر ابنه انه ما آمن اعرض عنه وسلمه للعذاب ومثل هذا سائغ في معاملات الرسل عليهم
السلام بناء على العلم البشري الى ان ينزل الوحي كما قال الله تم حكاية عن ابرهيم صلى الله عليه وسلم وما كان
استغفار ابرهيم لابيه الا عن موعدة وعدها اياه فلما تبين له انه عدو لله تبرأ منه بناء على العلم البشري
وحسن الظن ومنها قوله تم انكم وما تعبدون من دون الله الاية فان ما للعموم ثم لحقه الخصوص بقوله تم ان الذين
سبقت لهم منا الحسنى متراخيا عن الاول قيل لما نزل هذه الاية جاء ابن الزبعري الى النبي عليه فقال يا محمد
اليس عيسى وعزير والملائكة قد عبدوا من دون الله افتراهم يعذبون في النار فانزل الله تم ان الذين سبقت
لهم منا الحسنى اولئك عنها مبعدون والحسنى الخصلة المفضلة في الحسن تانيث الاحسن اما السعادة
واما البشرى بالثواب واما التوفيق للطاعة قال الشيخ وهذا الاستدلال باطل عندنا لان صدر الاية لم يكن متناولا
لعيسى والملائكة عليهم السلام لا تخصيص بدون التناول اما الثانية فظاهرة لان التخصيص يعتمد سبق العموم
بالاجماع واما الاولى فلان كلمة ما لذوات غير العقلاء على ان الخطاب لاهل مكة وهم كانوا عبدة الاوثان فان قيل
سوال ابن الزبعري وهو من الفصحاء يدل على التناول وكذا عدم رد النبي عليه يدل عليه اجيب بان سواله
كان بناء على ظنه ان ما ظاهرة فيمن يعقل كما في قوله تم وما خلق الذكر والانثى ولا انتم عابدون ما اعبد او
يستعمل فيه مجازا لكنه اخطا في ظنه لانها ظاهرة فيما لا يعقل والاصل في الكلام هو الحقيقة واما عدم رد
النبي عليه فغير مسلم لما روي انه قال رادا عليه ما اجهلك بلغة قومك اما علمت ان ما لما لا يعقل ومن لمن
يعقل ولئن سلمنا سكوته فذلك لما عرف من تعنتهم ومجادلتهم بالباطل مع علمهم ان الكلام لا يتناولهم ثم
بين تعنتهم بقوله ان الذين سبقت لهم الاية ومثل هذا الكلام ابتداء حسن موقعه وان لم يكن محتاجا اليه
في حق غير المتعنت وهو نظير انتقال الخليل عليه في محاجة اللعين عن التمسك بالاحياء والاماتة بقوله ان الله
ياتي بالشمس من المشرق الاية لتعنت القوم وكان ذلك تاكيدا للحجة الاولى ودفعا لتلبيس اللعين
لا انه انتقال حقيقة كما سيجي فكذا هذا ابتداء بيان لدفع معاندة الخصم لا انه تخصيص ومنها قوله تم
انا مهلكوا اهل هذه القرية وهو في قصة ضيف الخليل عليه والقرية قرية لوط ووجه الاستدلال
ان اهل عام يتناول لوطا واهله ولهذا قال الخليل عليه ان فيها لوطا وكان لوط ابن اخته عليه ثم خص لوط
واهله منهم متراخيا بعد ما قال ابرهيم ان فيها لوطا بقوله لننجينه واهله فدل على جواز تاخير
المخصص قال الشيخ وهذا الاحتجاج ايضا غير صحيح كاحتجاجهم بالايات المتقدمة لانا لا نم تراخي البيان
بل هو متصل به اي بالعام لانا في هذه الاية فلانه قال ان اهلها كانوا ظالمين وذلك استثناء واضح

لا انتم
لم يكن

معنى فان مثل هذا الكلام يذكر للتعليل يقال اقتله انه محارب وارجمه انه زان واذا كان التعليل لاهلاكهم
بكونهم ظالمين اي كافرين كان استثناء من حيث المعنى للوط واهله منهم لعدم كونهم ظالمين واما في غيرها
فقد تعالى جل ذكره الا آل لوط انا لمنجوهم اجمعين الا امراته وذلك واضح للتصريح بالاستثناء وذلك في آية
اخرى وهي قوله تعالى قالوا انا ارسلنا الى قوم مجرمين الا آل لوط فثبت ان التخصيص كان متصلا لكن الله تعالى
لم يذكره صريحا ههنا اكتفاء بالاشارة المدرجة في التعليل وقوله غير ان ابرهيم جواب عما يقال لو كان قوله
ان اهلها كانوا ظالمين استثناء للوط لما كان لقول ابرهيم ان فيها لوطا معنى ووجهه انه انما قال ذلك مع
علمه يقينا ان لوطا ليس من المهلكين لزيادة الاكرام له بتخصيصه بوعد النجاة قصدا اذ في التخصيص
بالذكر زيادة اكرام او خوفا من ان يكون العذاب عاما وان كان سببه الظلم فان عذاب الدنيا قد يكون خاصا
كما في اصحاب السبت وقد يكون عاما كما في قوله واتقوا فتنة لا تصيبن الذين ظلموا منكم خاصة فيكون
امتحانا في حق المطيعين وعذابا في حق العاصين فاراد الخليل عليه السلام ان يعلم ان عذاب اهل تلك القرية من اي
الوجهين ويجوز ان يكون قول ابرهيم ان فيها لوطا طلب الرحمة على اهل تلك القرية ببركة مجاورة لوط وقوله او خوفا
معطوف على قوله اراد بتقدير فعل تقديره اراد الاكرام بقوله كذا او قال ذلك خوفا وذلك اي سؤال ابرهيم
عن لوط وجداله مع علمه بنجاته لزيادة اكرامه كسؤاله ربه عن احياء الموتى مع علمه بقدرة الله على ذلك لزيادة
اطمينان القلب بالمعاينة ومنها قوله تعالى ولذي القربى فان لفظ القربى عام يتناول جميع اقرباء النبي عليه السلام
ثم انه قد خص منه عثمان وجبير بن مطعم رضي الله عنهم فدل على جواز تاخير التخصيص واعلم انه كان لعبد
مناف خمسة بنين هاشم ابو جد النبي صلى الله عليه وسلم والمطلب ونوفل وعبد شمس وعمرو ولم يعقب
الا العمرو ولما قسم رسول الله صلى الله عليه وسلم سهم ذوي القربى يوم خيبر بين بني هاشم وبني المطلب ولم يعط
غيرهم جاء عثمان وهو من بني عبد شمس فانه عثمان بن عفان بن ابي العاص بن امية بن عبد شمس بن عبد مناف وجبير بن — شمس بن عبد ح
مطعم وهو من بني نوفل فانه جبير بن مطعم بن عدي بن نوفل بن عبد مناف فقالا انا لا ننكر فضل
بني هاشم لمكانك الذي وضعك الله فيهم ولكن نحن وبنو المطلب اليك سواء في النسب فما بالك اعطيتهم وحرمتنا
فقال صلى الله عليه وسلم انهم لن يزالوا معي هكذا وشبك بين اصابعه وفي رواية انهم لم يفارقوني في جاهلية
واسلام فتبين ان المراد من ذوي القربى بنو هاشم وبنو المطلب قال الشيخ هذا عندنا من قبيل بيان
المجمل لان القربى مجمل لاحتماله قربى النصرة اي نصرة السيف او الوادي فبين النبي صلى الله عليه وسلم — القرابة وقربى ح
ان المراد قربى النصرة وتاخير بيان المجمل جائز وقوله عندنا اشارة الى ان الاجمال عندنا اما عندهم
فلا اجمال فيه لان المراد قربى النسب لانه موضوعه لا غير ويتناول غير النسب لان القربى عبارة — بقوله
عن القرب وهو اعم من ان يكون بالنسب او بغيره ويشير في آخر كلامه الى تناول وجوه من النسب
الى اجماله على المذهبين يعني ولئن سلمنا ان المراد قربى النسب لكنه مجمل ايضا لان القربى يتناول
وجوها مختلفة من القرابة القريبة والمتوسطة والبعيدة قيل ولا مانع ان يمنع تعذر الكل لان ما بينهم — العمل
عرفا وهو من ينسب الى ابيه الاعلى ممكن فلا يكون مجملا واجيب بانا لا نمنع العرف فيه ولئن سلم فقد
يكون دخول الجميع متعذرا وتخصيص بعض يكون بلا مخصص قال رحمه الله باب بيان التغيير — ذكر قوما لا تخصيص
بيان التغيير نوعان الى آخره اما بيان التغيير نوعان التعليق بالشرط والاستثناء وانما صح ذكر — فيكون ح

موصولا ومفصولا على هذا اجمع فقهاء الامصار كابي حنيفة والشافعي ومالك والاوزاعي وامثالهم وكان ابن عباس
رضي الله عنه يجوز الاستثناء منفصلا وان كان الزمان طويلا وبه قال مجاهد سواء كان الاستثناء عامدا او ناسيا
وفي رواية عنه انه قدر الزمان بسنة وعن ابي العالية انه يجوز الى اربعة اشهر اعتبارا بالايلاء وعن بعض — وعطاء انه يجوز ح
العلماء جوازه في القرآن خاصة وعن الحسن وطاوس ما لم يقم عن مجلسه اعتبارا بالعقود وبه قال احمد حجة ابن
عباس رضي الله عنه ان اليهود سالوا النبي عليه السلام عن مدة لبث اهل الكهف وغيرها فقال غدا اجيبكم ولم يستثن
فتاخر الوحي بضعة عشر يوما ثم نزل قوله تعالى ولا تقولن لشيء الى قوله واذكر ربك اذا نسيت اي الاستثناء — ح سيراد شا الله
اذا تركت الاستثناء فقال صلى الله عليه وسلم ان شاء الله بطريق الحاقه الى الخبر الاول وهو قوله غدا اخبركم
وبانه قال صلى الله عليه وسلم لاغزون قريشا ثم قال بعد سنة ان شاء الله فان قيل هذا شرط والكلام
في الاستثناء اجيب بان جواز احدهما مستلزم لجواز الآخر لعدم القائل بالفصل ومن خص بالكلام العزيز
قال الكلام الازلي واحد وانما الترتيب في جهات الوصول الى المخاطبين وان كان قد تاخر فذلك في فهم
السامعين لا في كلام رب العالمين واحتج الفقهاء بان النبي عليه السلام قال من حلف على يمين ورأى غيرها
خيرا منها الحديث عين التكفير لتخليص الحالف ولو صح الاستثناء منفصلا لما قال فليستثن وليأت
بالذي هو خير لان تعيين الاستثناء اولى للتخليص لكونه اسهل وايسر وبان الشرع حكم بثبوت
الاقرار والطلاق والعتاق وغيرها من العقود ولو صح الاستثناء منفصلا لما يستقر شيء منها وفساده
ظاهر لتاديته الى التلاعب وابطال التصرفات الشرعية وبانه لو صح منفصلا لما حصل الوثوق
بيمين ولا وعد ولا وعيد ولا يخفى على عاقل فساده وبمثله الحجم ابو حنيفة ابا جعفر الدوانقي حين عاتبه
على مخالفة جده في هذه المسئلة فقال لو صح منفصلا لقد بارك الله في بيعتك فان المبايعين لو استثنوا
بعد ما خرجوا من عندك او حين ما بدا لهم لم يبق خلافتك فسكت ورده بجميل واما استثناء النبي صلى الله
عليه وسلم بعد النسيان فقد كان على وجه تدارك التبرك بالاستثناء للتخليص عن الاثم والامتثال
لما امر به وهو قوله تعالى واذكر ربك اذا نسيت لا ان يكون استثناء حقيقة على وجه يكون مغيرا للحكم
واما تخصيص الجواز بالقرآن بناء على ما ذكروا فوهم لان النزاع ليس في الكلام النفسي بل في العبارات
التي بلغتنا وهي محمولة على معنى كلام العرب نظما ووصلا وفصلا قال رحمه الله وانما سميناه بهذا الاسم
اشارة الى اثر كل واحد منهما الى آخره اما هذا وجه تسمية هذا النوع ببيان التغيير وانما سميناه
بهذا الاسم اشارة الى وجود اثر كل واحد منها اي من البيان والتغيير فيه وذلك اي وجود اثر كل واحد
ان قول القائل لعبده انت حر علة للعتق ينزل به اي بهذا القول منزلة وضع الشيء في محل يقر فيه
قرارا حسيا فاذا حال الشرط بين قوله انت حر وبين المحل وهو العبد فتعلق قوله انت حر به اي بالشرط
بطل ان يكون ايقاعا لان الشيء الواحد لا يكون مستقرا في محله ومعلقا مع ذلك فصار الشرط من هذا
الوجه مغيرا ولكنه اي التعليق مع كونه مغيرا فهو بيان لان حد البيان ما يظهر به ابتداء وجود
اي وجود المبين فان البيان يدل على المبين والضمير راجع اليه فاما التغيير بعد الوجود فنسخ
وليس ببيان قيل هذا انما يستقيم على راي القاضي وشمس الائمة فانهما لم يجعلا النسخ من اقسام
البيان فاما على اختيار الشيخ فلا يستقيم لانه جعل النسخ من اقسام البيان ثم قال ههنا انه

ليس ببيان وقيل في وجه التوفيق انه جعل النسخ بيانا باعتبار انه بيان انتهاء مدة الحكم عند الله تع
ولم يجعله بيانا باعتبار الظاهر فانه في الظاهر رفع الحكم فلا يكون بيانا والحق انه لا يحتاج الى هذا التكلف
بان يحمل اللام في البيان للعهد اي هذا النوع من البيان وقوله ليس ببيان معناه ليس بهذا البيان كما مر فيه
ونقدير كلامه لان حد هذا النوع من البيان ما يظهر به ابتداء وجوده ولما كان التعليق بالشرط كذلك
سميناه بيانا اما الاولى فلما ذكرنا انه امر اصطلاحي والمصطلح عليه فيه ذلك واما الثانيه فلما بينه
بان الكلام يحتمل شرعا ان يكون موجودا ولا حكم له بان يعلق ويحتمل ان يوجد بحكمه ولما علق دل على ان الكلام
ليس بموجب للحكم فظهر به ابتداء وجود المبين بانه كلام لا حكم له في الحال فكان بيانا من هذا الوجه
فسمي بيان تغيير لاشتماله على هذين الوصفين وانما تعرض لقوله والكلام كان يحتمله شرعا لانه لا بد
للبيان من احتمال المبين بوجه ليكون البيان اظهارا لذلك المحتمل وقوله لان التكلم بالعلة ولا حكم له جائز
شرعا دليل لذلك فان البيع بشرط الخيار وبيع الفضولي وتصرفات الصبي التكلم بالعلة موجود فيها ولا
حكم له شرعا قيل هذا لا يستقيم على مذهب الشيخ لان ذلك ليس الا تخصيص العلة وهو لا يجوزه كما سيجي
ولا يقال العدم الحكم فيه لا لعدم العلة لانا لا نم ان يكون الحكم في البيع بشرط الخيار بسبب انعدام
العلة عند الشيخ بل المانع مع قيام العلة فانه ذكر في التمسكات الفاسدة ان من حلف لا يبيع فباع بشرط
الخيار حنث وكذلك عند غيره من متابعيه كصاحب الهداية وغيره فانه ذكر فيها في باب اليمين في البيع
ان من قال هذا العبد حر ان بعته فباعه بشرط الخيار عتق لوجود الشرط ولا يقال تخصيص العلة انما يكون
اذا وجدت العلة بتمامها وفي البيع بالخيار لم توجد لانه علة اسما ومعنى لا حكما لانا نقول لا يتصور فيما ذكرت
ان التخصيص لا يكون بدون تخلف الحكم اللهم الا ان يراد بالعلة ههنا صورة العلة لا حقيقتها والجواب
ان الحنث في البيع بشرط الخيار لا يدل على وجود العلة حقيقة لان مبنى الايمان على العرف والعرف جار
بان عقد العقد سواء كان بخيار او بغير يقال انه باع سلمنا ذلك ولكن تخصيص العلة انما يكون اذا
وجدت العلة بتمامها وفي البيع بشرط الخيار لم توجد قوله فلا يتصور التخصيص قلنا نلتزم ذلك فان عند
الشيخ ان كل موضع يقول الخصم فيه بتخصيص العلة هو من قبيل انتفاء الحكم لانتفاء العلة بانتفاء
~~جزءها فلا يتصور التخصيص قلنا نلتزم ذلك فان عند الشيخ ان كل موضع يقول الخصم فيه بتخصيص~~
~~العلة هو من قبيل انتفاء الحكم لانتفاء العلة بانتفاء جزءها فلا يتصور التخصيص~~ ح ابدا وسيعود
هذا البحث ان شاء الله تعالى **قال** رحمه الله وكذلك الاستثناء مغير للكلام الى اخره **ما ما** الاستثناء
كالتعليق في استحقاق تسميته ببيان التغيير فانه مغير للكلام لان قول القايل لفلان علي الف درهم
كلام موضوع لمعنى يفيد لا يحتمل غيره فخبران في كلام الشيخ محذوف دل عليه التعليل وهو قوله
فالالف اسم علم لذلك العدد لا يحتمل غيره والظاهر انه اراد بالعلم علم الجنس فانه يطلق على كل
الف من اي معدود كان لا يحتمل اطلاقه على الغير لا حقيقة وهو ظاهر ولا مجازا فانه لم يطلق على خمسماية
او غيره لانه وان كان جزء الكل لكنه ليس مختصا به فانه كما يصلح جزءا للالف يصلح للاثنين وللثلثة وهلم جرا
فاذا قال الا خمسماية كان تغيير البعض ذلك من الوجوب الى عدمه واستوضح معنى التغيير فيه بقوله
الا يرى ان التعليق بالشرط والاستثناء لو صح كل واحد منهما متراخيا كان ناسخا لان قوله انت حر مثلا صدر

من اهله مضافا الى المحل غير معلق بالشرط فيثبت موجبه فلو صح الحاق الشرط به بعد ذلك لارتفع الحكم الثابت
بالتعليق فكان نسخا وكذلك قوله له علي الف درهم اذا لم يقترن به الاستثناء يثبت موجبه فلو الحاق الاستثناء صح
به بعد تقرره كان نسخا للحكم في بعض الالف كما في التعليق ولا اشكال في وجود معنى التغيير في النسخ ولقائل ان يقول هذا بعد
التوضيح ليس بشيء لانه اتى بكلمة لو وهي لامتناع الشيء لامتناع غيره فمعناه لو صحا متاخرين لكانا ناسخين
فكان التغيير فيهما موجودا لكن لا يكونا ناسخين فلم يصحا متاخرين فلا يوجد فيهما معنى التغيير وح لا فايدة في ذكره والجواب
ان المذكور من معنى لو هو معناه الظاهر وقد ياتي على معنى ان الاول مرتبط بالثاني على سبيل التقدير الا انه لا يكون
الثاني منتفيا كقولك لمن جاءك فاثنيت عليه ولو لم تجئ لاثنيت عليك فانك لم تقصد الى نفي الثاني وانما قصدت
الى الربط بين الاول والثاني على سبيل الاثبات تقديرا وعليه قوله تع ولو ان ما في الارض من شجرة اقلام والبحر يمده من بعده
سبعة ابحر ما نفدت كلمات الله فان سياق الاية لبيان ان بين ثبوت كون ما في الارض من شجرة اقلاما وكون
البحر مدادا وبين نفي النفاد عن كلماته ارتباطا فلو قدر نفي النفاد منتفيا لادى الى ان يكون النفاد حاصلا
اذ نفي النفي اثبات فيلزم منه خلاف ما علم ان سياق الاية على خلافه وخلاف المعقول وهو نفاد كلمات الله
وكذلك نعم العبد صهيب لو لم يخف الله لم يعصه قوله لكنه اذا اتصل استدراك من قوله كان تغيير البعضه
وهو لبيان كونه بيانا وذلك لانه اذا اتصل منع التكلم عن ان يكون ايجابا في البعض لا انه رفعه بعد الوجود والكلام
يحتمله فكان من حيث انه بين ان البعض هو المراد بالكلام ابتداء بيانا فسمي بيان التغيير وقد ذكر الشيخ
في بعض تصانيفه بيان احتمال الكلام له فقال انه بيان لانه يبين ان الايجاب السابق غير موجب كل الالف
ويحتمل ان لا يكون موجبا في الجملة بان صدر من الصبي والمجنون فلما احتمل هذا وبالاستثناء بين ذلك سمي بيان
التغيير لا تغييرا محضا قوله ومنزلة الاستثناء مثل منزلة التعليق بالشرط اشارة الى نفي ما ذهب اليه
القاضي وشمس الايمة من اثبات الفرق بينهما فانهما جعلا الاستثناء بيان تغيير والتعليق بيان تبديل لان
مقتضى قوله انت حر مثلا نزول العتق وكونه علة الحكم بنفسه فبذكر الشرط يتبدل ذلك كله لانه
تبين انه ليس بعلة قبل الشرط وانه ليس بايجاب له في الحال بل هو يمين والاستثناء تغيير لمقتضى
صيغة الكلام وليس بتبديل واثبات التسوية بينهما فان الاستثناء يمنع انعقاد التكلم عن ان يكون
ايجابا في بعض الجملة اصلا حتى لا يبقى موجبا لذلك في الحال ولا يحتمل ان يصير موجبا له في المال والتعليق
يمنع انعقاده لاحد الحكمين وهو الايجاب في الحال ولا يمنع احتمال انعقاده علة في ثاني الحال عند وجود الشرط ومعنى
قوله ويبقى الثاني وهو الاحتمال اي احتمال صيرورته علة قبل ذلك اي لكون كل واحد منهما مانعا عن الانعقاد
كانا من قسم واحد فكانا بيان التغيير دون التبديل فان التبديل نسخ قال الله تع واذا بدلنا اية مكان
اية وانهما ليسا بنسخ اذ النسخ رفع بعد الوجود ولم يوجد ذلك فيهما وهذا نزاع لفظي راجع الى الاصطلاح
كما تقدم ثم الفرق بينهما ان تقدم الشرط على الجزاء وتاخره عنه جايز بخلاف الاستثناء فان تقديمه
على المستثنى منه في الاثبات لا يجوز حتى لو قال اعتقت الا سالما جميع عبيدي لا يصح ويعتق جميع العبيد
وفي النفي يجوز حتى لو قال ما اعتقت الا سالما احدا من عبيدي صح ويعتق سالم لعدم الاخلال
بالمعنى فان حذف المستثنى منه في النفي جايز ويكون منصوبا على الاستثناء لا على البدل لان البدل
لا يتقدم على المبدل منه **قال** رحمه الله واختلفوا في كيفية عمل كل واحد منها الى اخره اختلف العلماء

وفي الجواب نظر لانه انما
يأتي اذا كان مفهوم
ضد الشرط للجزاء او صح
من سلم عين النظم
كما عرف في موضعه بل
الحق في الجواب ان معنى قوله
كان ناسخا كان مغيرا
للحكم بعد وجوده فالمفهوم
من عدم الكلام استثناء
التغير بعد الوجود لا
مطلق التغير

عمل الاستثناء عندنا
عمله منع التكلم بحكم التكلم
اي منع حكمه بقدر المستثنى
يعني ان التكلم كانه لم يتكلم
بقدره صح

في كيفية المستثنى في حق الحكم فيجعل الاستثناء تكلما في الباقي بعد الاستثناء ويتعذر الحكم في المستثنى لعدم الدليل الموجب مع صورة التكلم وقال الشافعي رحمه الله عمله منع الحكم بطريق المعارضة بمنزلة دليل الخصوص فان حكم العام ممتنع فيما خص بوجود المعارض وهو دليل الخصوص وهو رد المختلف على المختلف واصل هذا الاختلاف في التعليق والبه اشار الشيخ بقوله كما اختلفوا في التعليق فعنده يمنع الموجب لا الموجب وعندنا يمنع كليهما وقد دل على ماذهب اليه كل منهما مسايله اما الاصل فليس بمنقول لا عن اصحابنا ولا عن اصحابهم فاذا قال لفلان علي الف درهم الا مائة فعندنا تقدير لفلان علي تسعماية وعنده الا مائة فانها ليست علي وبيان ذلك اي بيان ان المسائل من الجانبين تدل على ما ذكرنا من الاصل انه اي الشافعي رحمه الله جعل قوله تعالى الا الذين تابوا معارضا لصدر الكلام فاستثنى التائبين عن القاذفين فيكون حكمهم على خلاف ما اثبته صدر الكلام بطريق المعارضة وصدر الكلام امر بالجلد ونهى عن قبول الشهادة وتسميته بالفاسق فيصير معناه الا الذين تابوا فلا تجلدوهم واقبلوا شهادتهم واولئك هم الصالحون غير فاسقين وينبغي ان الحد ايضا سقط بالتوبة كرد الشهادة الا ان الشهادة من حقوق الله فتسقط بمجرد التوبة اما حد القذف فحق العبد فيه غالب على اصله فيشترط في سقوطه التوبة الى العبد بعد التوبة الى الله فلا يسقط بمجرد التوبة الى الله ثم كالمظالم حتى لو تاب واعتذر فعفى عنه المقذوف سقط ايضا كالقصاص وكذلك اي وكما جعل الاستثناء معارضا في هذه الاية فكذا جعله معارضا في هذا الحديث وهو قوله صلى الله عليه وسلم لا تبيعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء وقال معناه بيعوا الطعام بالطعام سواء بسواء فبقي صدر الكلام عاما في القليل والكثير لان الاستثناء عارضه في المكيل خاصة قوله وخصوص دليل المعارضة جواب سوال تقريره لو كان الاستثناء معارضا للصدر في المكيل لجاز ان يتعدى الحكم عنه بالتعليل فتثبت المعارضة في غير المكيل ايضا بالتعدية فتثبت الجواز في الحفنة والحفنتين عند التساوي كما يتعدى الحكم عن المخصوص الى غيره بتعليل دليل الخصوص تقرير الجواب ان خصوص دليل المعارضة يعني الدليل الذي يثبت به المعارضة وهو الاستثناء لا يقبل التعليل كقبول دليل الخصوص لعدم استقلاله بنفسه في افادة المعنى بخلاف دليل الخصوص فانه مستقل بنفسه فقبل التعليل ومثل في مثل دليل الخصوص منصوب على انه صفة مصدر محذوف وذلك اي خصوص الاستثناء وعموم الصدر في الحديث مثل خصوص الاستثناء وعموم الصدر في قوله تعالى الا ان يعفون او يعفوا الذي بيده عقدة النكاح فان صدر الاية اوجب على الازواج نصف المفروض في الطلاق قبل الوطي في جميع المطلقات بقوله حتى من قبل ان تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة فنصف ما فرضتم فدخل في العموم العاقلة والمجنونة والكبيرة والصغيرة ثم استثنى حال العفو بقوله الا ان يعفون فتثبت المعارضة في حق الكبيرة العاقلة لا المجنونة والصغيرة ليسقط الكل فيكون الاستثناء معارضا لبعض صدر الكلام فبقي الصدر فيما لا معارضة فيه على ما كان فيختص السقوط بعفو العاقلة الكبيرة ومعناه الا ان يعفون اي المطلقات عن ازواجهن بان لا تطالبهم بنصف المهر او يعفوا الذي بيده عقدة النكاح اي الولي الذي يلي العقد وهو مذهب الشافعي او الزوج فان امساك العقدة وحلها بالطلاق في يد الزوج واللام في النكاح بدل الاضافة اي نكاحه يعني الواجب شرعا النصف الا ان تسقط من المراة او يعطي من الكل فايجاب النصف من انصاف الشريعة وتركها وبذله من اخلاق الطريقة

ذكر في الكشاف ان تسميته الزيادة عفوا باعتبار ان الغالب فيهم سوق المهر اليها عند التزوج فاذا استحق ان يطالبها بنصفه فاذا ترك المطالبة فقد عفى عنها وانما مثل الحديث بهذه الاية لان ما فيها ثابت بالاجماع فاستشهد به تقريرا لهذا الاصل وقال الشافعي في رجل قال لفلان علي الف درهم الا ثوبا انه يسقط عن الالف قدر قيمته لان هذا دليل المعارضة دليل المعارضة يجب العمل به على قدر الامكان فهذا الدليل يجب العمل به على قدر الامكان اما الاول فلما ذكرنا ان الاستثناء يعمل بطريق المعارضة واما الثانية فلان الاصل في كلام العاقل البالغ ان لا يكون لغوا فان كان المستثنى من جنس المستثنى منه يمكن اثبات المعارضة في عين المستثنى وان كان من غير جنسه يمكن اثباتها في القيمة فيجعل ههنا نفيا لقدر قيمة الثوب فيجب العمل به كما قال ابو حنيفة وابو يوسف رحمهما الله في قوله لفلان علي الف الا كر حنطة انه يصرف الى قيمة الكر تصحيحا للاستثناء بقدر الامكان وكيف يجعل ههنا عبارة عما وراء المستثنى والكلام لا يتناوله فظهر ان طريقة المعارضة قبل هذا البيان المسائل التي يظهر بها الخلاف على ما ذكر في كتب اصحابنا ولكن الخصم ينكر هذا الاصل ويخرج هذه المسائل على اصل اخر ويقول الشهادة بناء على ان الاستثناء متى تعقب جملا معطوفة يرجع الى الجميع اذا لم يمنع مانع كما لو تعقبها شرط وبناء على ان قوله واولئك هم الفاسقون في معنى التعليل لعدم القبول وبالتوبة ينتفي الفسق فيثبت القبول لزوال المانع لا على ان الاستثناء معارضة وكذا بقاء الصدر على العموم في الحديث حتى تحرم بيع الحفنة بالحفنتين ليس بناء على ان الاستثناء بطريق المعارضة لانه لو جعل تكلما بالباقي تثبت هذه الحرمة ايضا لتناول صدر الكلام وهو قوله عليه السلام لا تبيعوا الطعام الحديث القليل والكثير فلما استثنى المساوي بقي تكلما بالباقي وهو القليل وكذا صحة الاستثناء في قوله علي الف الا ثوبا غير مبنية على هذا الاصل بل هي مبنية على ان الاستثناء المتصل حقيقة والمنقطع مجاز فمهما امكن حمله على الحقيقة وجب حمله عليها ومعلوم انه لا بد في المتصل من المجانسة فوجب صرف الاستثناء الى القيمة لتثبت المجانسة الا ترى انه لا يمكن جعله معارضا الا بهذا الطريق اذ لا بد لها من اتحاد المحل فاذا وجب رد الثوب الى القيمة تصحيحا للاستثناء لم يبق ضرورة الى جعله معارضة فعلم ان هذه المسائل لا تدل على هذا الاصل يؤيده ما ذكر في الميزان ان بعض مشايخنا قال الاستثناء يعمل بطريق البيان عندنا وبطريق المعارضة عند الشافعي رحمه الله ولا نص فيه عن الشافعي رحمه الله ولكن استدل على الخلاف بمسائل والصحيح انه لا خلاف انه بطريق البيان لا بطريق المعارضة لانه خلاف اجماع اهل اللغة فانهم قالوا هو استخراج بعض ما تكلم به وقالوا ايضا تكلم بالباقي وفي الحقيقة لا يظهر الخلاف في المسائل قال رحمه الله واحتج في المسئلة بالاجماع ودلالته ودليل المعقول الى اخره ها احتج للشافعي رحمه الله في هذه المسئلة بالاجماع ودلالته ودليل المعقول اما الاول وفي بعض النسخ اما الاجماع فان اهل اللغة اجمعوا على ان الاستثناء من الاثبات نفي ومن النفي اثبات وهذا اجماع على ان للاستثناء حكما وضع له يعارض به حكم المستثنى منه وقال الفقهاء لو قال لفلان علي عشرة الا ثلاثة الا درهمين لزمه تسعة دراهم لان الاستثناء الاول من الاثبات فكان نفيا والثاني من النفي فكان اثباتا واما الثاني يعني دلالة الاجماع فلان قولنا لا اله الا الله كلمة وضعت للتوحيد بالاجماع ومعناه النفي اي نفي الالوهية عن غير الله والاثبات اي اثبات الالوهية له ومعناه لا اله الا الله فانه اله فلو كان الاستثناء تكلما بالباقي لكان نفيا لغيره لا اثباتا له فلا يكون للتوحيد واللازم باطل لكونه خلاف الاجماع فالملزوم مثله

اي اثبات صح

بيان الملازمة ان معناه ح غير الله ليس باله وهو نفي الالوهية عن غير الله فحسب من غير اثبات الالوهية
له قصدا وهذا كقولنا لا عالم الا زيد اى فانه عالم اذ المقصود من هذا الكلام مدحه بانه عديم النظير
في العلم ولا يتحقق هذا المقصود الا بهذا الطريق ولو جعل تكلما بالباقي لما حصل هذا الغرض اصلا لان نفي العلم
عن غيره يصير مقصودا لا اثبات العلم له واما الثالث وهو الدليل المعقول فلان التكلم بقدر المستثنى
في صدر الكلام باق صيغة واذا بقي صيغة بقي لحكمه فلا سبيل الى دفع التكلم اما الاولى فلانه محسوس فان الكلام
بعدما وجد صيغة يستحيل القول بكونه غير موجود واما الثانية فلان وجود العلة يقتضي وجود المعلول
فالقول بانعدام التكلم بالاستثناء يؤدي الى انكار الحقايق بل يجب القول بالمعارضة لحكمه فان امتناع الحكم
بطريق المعارضة مع قيام التكلم حقيقة سايغ كالبيع بشرط الخيار والطلاق المضاف فاما القول بعدم التكلم
مع وجوده حقيقة غير معقول ثم المعارضة قد تقع بجنس الاول وبخلاف جنسه كما في المعارضة بين الحج واما الشرط
ان يكون بين المتعارضين تدافع وقد وجد فان صدر الكلام للايجاب والاستثناء للمنع او على العكس فان كان
من جنسه بطل بقدر المعارضة وان كان من خلاف جنسه احتيج الى اعتبار المعنى قال رحمه الله واحتج
اصحابنا بالنص والاجماع والدليل المعقول ايضا الى آخره هما واحتج اصحابنا بالنص وبالاجماع والدليل
المعقول ايضا اما النص فقوله تع فلبث فيهم الف سنة الا خمسين عاما ووجه التمسك ان
الاستثناء لو لم يكن تكلما بالباقي لزم نفي حكم الخبر الصادق بعد ثبوته واللازم باطل فالملزوم
مثله اما بطلان اللازم فظاهر واما الملازمة فلان الله تع استثنى الخمسين عن الالف في الاخبار
عن لبث نوح عليه في قومه قبل الطوفان فلو لم يكن تكلما بالباقي لثبت حكم الالف بجملته ثم عارضه
الاستثناء في الخمسين فيلزم كونه نافيا الحكم الصادق الذي اثبته اولا وهو تناقض فلم يصح
سقوط الحكم بطريق المعارضة بالاستثناء في الاخبار بل انما يكون في الايجاب لان الايجاب يحتمل الحال
والمنع بالمعارضة كذلك فيجعل فيه بخلاف الخبر فان صحته بناء على وجود المخبر به في الزمان الماضي والمنع بطريق
المعارضة انما يكون في الحال فبقاء التكلم بحكمه في الخبر لا يقبل الامتناع لمانع وهو جواب عن قوله وامتناع
الحكم مع قيام التكلم سايغ واستحالة التناقض واستحالة لزوم الكذب في كلام الله عقلية ولكن
سماه استدلالا بالنص لان منشاءه منه واما الاجماع فقد قال اهل اللغة باجمعهم ان الاستثناء
اخراج وتكلم بالباقي بعد الثنيا كما قالوا انه من النفي اثبات ومن الاثبات نفي واذا ثبت الوجهان
عنهم بالنقل وجب الجمع بينهما لانه هو الاصل فقلنا ان الاستثناء اخراج وتكلم بالباقي بوضعه
اى حقيقته وعبارته واثبات ونفي باشارته على ما سيجيء بالاستخراج به ان تخرج بعض نفس والمعنى تم
الكلام عن ان يكون موجبا وجعل الكلام عبارة عما وراء المستثنى لا انه يستخرج بعض حكم الجملة بعد ثبوت
الكلام لانه بيان بالاتفاق وانما يكون بيانا اذا جعل المستثنى غير ثابت من الاصل كالتخصيص
لما كان بيانا لم يكن المخصوص ثابتا من الاصل واما الدليل المعقول فوجوه احدها ان ما يمنع الحكم
بطريق المعارضة يستوي فيه الكل والبعض والاستثناء ليس كذلك فالذي يمنع الحكم
بطريق المعارضة لا يكون استثناء اما الاولى فاعتبارا بالنسخ فان نسخ الكل جائز كنسخ البعض
واما الثانية فلان استثناء الكل لا يجوز بالاتفاق قيل ولا يلزم عليه دليل الخصوص فانه يعمل بطريق

المعارضة ولا يستوي فيه الكل والبعض حتى لا يجوز تخصيص الكل لان عمله بطريق المعارضة يشبه النسخ
ومن هذا الوجه يستوي فيه الكل والبعض ولكنه بيان باعتبار شبهه بالاستثناء ولا يستقيم
ان يكون بيانا بعد تخصيص الكل فلهذا امتنع تخصيص الكل وفيه نظر اما اولا فلان السؤال
غير وارد لان التخصيص عند الشيخ ليس بطريق المعارضة واما ثانيا فلان قوله ولا يستقيم ان يكون
بيانا بعد تخصيص الكل ليس بشيء فان نسخ الكل جائز ولم يخرج الناسخ بذلك عن كونه بيانا والثاني
ان دليل المعارضة مستقل بنفسه والاستثناء لا يستقل بنفسه فدليل المعارضة لا يكون
استثناء اما الاولى فاعتبارا بدليل الخصوص على مذهبنا والناسخ على مذهبه واما الثانية
فلان الاستثناء انما يتم بما قبله فاذا كان كذلك فلم يصلح ان يكون معارضا لفوات شرط المعارضة
وهو تساوي المتعارضين في القوة قوله لكنه لما كان جواب عما يقال لما كان غير مستقل لا يصلح
معارضا وجب ان لا يكون له مانع بل يثبت موجب صدر الكلام قبل التكلم به فلا يتوقف عليه
وتقرير الجواب انه لما لم يكن مستقلا وكان قايما بالاول بمنزلة جزء منه والحكم ببعض الجملة قبل تمامها
لا يجوز لان الكلام يتم باخره ويتبين به مقصود المتكلم احتمل الكلام توقف اوله على اخره
حتى يتبين باخره ما هو المراد باوله وهذا اى ما ذكرنا من الدلايل لابطال طريق الخصم وهو ان
الاستثناء يعمل بطريق المعارضة واما الوجه الثالث فانما هو لتصحيح ما قلنا ان المدعى وهو انه
تكلم بالباقي وبيان ذلك اى الوجه الثالث ان وجود التكلم ولا حكم له اصلا ولا انعقاد له بحكمه
اصلا سايغ كطلاق الصبي واعتاقه وكذلك المجنون فقوله ولا انعقاد له بحكمه اصلا تاكيد لقوله
ولا حكم له اصلا وكذلك الامتناع بالمعارض اى سقوط حكم الكلام بعد الانعقاد بالمعارضة سايغ
بالاجماع واذا ساغا جميعا بقي الشان في التوجيه وبيان التوجيه ان الاستثناء متى جعل معارضا في الحكم
كما قاله الخصم بقي التكلم بحكمه في صدر الكلام ثم لا يبقى من الحكم الا بعضه واللازم باطل فالملزوم
مثله اما الملازمة فلان التكلم بصدر الكلام موجود فيكون باقيا لحكمه لانه هو المقصود وليس المراد من الحكم
الا بعضه فيكون في حيز الاستثناء واما بطلان اللازم فلان البعض لا يصلح حكما للكل التكلم بصدره
لان دلالته الوضعية انما هي على تمام مسماه لا على بعضه لا سيما اذا كان في اسماء الاعداد الا يرى ان
الالف اسم علم له لا يقع على غيره اما حقيقة فظاهر واما مجازا فلما قلنا ان البعض ليس بجزء
مختص فلا يكون من محتملاته فانه لا يجوز ان يسمى التسعماية الفا ومتى جعل تكلما بالباقي بقيت
صورة التكلم في المستثنى غير موجب لحكمه ولا استحالة في ذلك فكان القول به اولى كطلاق الصبي
وعتاقه وهذه العبارة تدل على ان اطلاق الالف على تسعماية مثلا لا يجوز لا حقيقة ولا مجازا وفي بعض
تصانيف الشيخ لو جعل معارضا لكان الكلام منعقدا في نفسه ولا يوجب الفا بل يوجب تسعماية
فيلزم اطلاق الالف على تسعماية وانه لا يجوز حقيقة بل مجازا لانه اطلاق الالف على بعضه
ولو جعل تكلما بالباقي كان على الحقيقة لانه يصير كانه لم يتكلم بالالف وانه قال على تسعماية
الا ان قوله على تسعماية مختصر من الكلام والالف مع الاستثناء مطول وهذا التقرير يفيد
ان الالف يحتمل غيره مجازا واليه اشير في المفتاح في فصل الاستثناء وفيه نظر لان قوله

بل مجازا لجواز ان يكون بل لا يجوز مجازا وقوله لانه اطلاق الالف على بعضه دليل عدم المجازية فانه لا مغايرة
بين الكل والجزء عند المتكلمين والمجاز استعمال اللفظ في غير ما وضع له وعلى هذا الا فرق بين عبارتيه
بخلاف دليل الخصوص فانه اذا عارض العموم في بعض نفى الحكم المطلوب ورآء دليل الخصوص ثابتا بذلك الاسم
بعينه صالحا لان يثبت به كاسم المشركين اذا اخص منه نوع كاهل الذمة مثلا كان الاسم واقعا على
الباقي بلا خلل من عدم الصلاحية على التقرير الاول والمجاز في مقابلة الحقيقة على التقرير الثاني ولهذا
قلنا ان العام اذا كان كلمة فرد كمن وما او اسم جنس كالرجل ونحوه صح الخصوص الى ان ينتهي بالفرد لعدم
لزوم الخلل واذا كانت صيغة جمع انتهى الخصوص الى الثلثة لا غير لذلك ايضا فانه ان انتهى الى اقل
من ذلك لزم الخلل وهو اطلاق صيغة الجمع على غيره فلذلك اي لفساد كون البعض حكما للكل الكلام بطل
الاستثنا ان يكون معارضا فجعل تكلما بالباقي بحقيقته وصيغته فكان التكلم بالباقي طريقا في اللغة
بطول مرة ويقصر اخرى واما جعله للايجاب والنفي فباشارته وبيان ان الايجاب والنفي يثبتان
باشارته ان الاستثناء بمنزلة الغاية للمستثنى منه الا يرى ان المستثنى منه ينتهي بالمستثنى
وهذا اي انتهاؤه به لان الاستثناء اما ان يدخل على نفي او اثبات لا ثالث لهما والاثبات بالعدم ينتهي
والعدم بالوجود ينتهي لان كل واحد منهما مناف للاخر واذا كان الوجود غاية للاول اي لموجب اول الكلام
اذا كان نفيا والعدم غاية اذا كان اثباتا لم تكن بد من اثبات الغاية للتنامي الاول فكان الاستثناء
من النفي اثباتا ومن الاثبات نفيا لا محالة وهذا اي كونه اثباتا ونفيا بالطريق الذي ذكر ثابت لغة فكان
مثل الصدر في دلالته على موجبه فلهذا اصح اجماعهم على انه من النفي اثبات ومن الاثبات نفي الا ان الاول
اي موجب صدر الكلام ثابت قصدا وهذا اي كون الاستثناء نفيا واثباتا ليس بثابت قصدا فكان اشارة
اي ثابتا باشارة هذا الكلام والاشارة من قبيل دلالة التضمن فيكون مجازا قال القاضي وقول اهل اللغة انه
من النفي اثبات ومن الاثبات نفي مجاز لا حقيقة وقالوا انه تكلم بالباقي خلافا لمن الجمع فيجعل الاول مجازا وهذا
حقيقة ولذلك اي ولكون موجب صدر الكلام ثابتا قصدا وكون الاستثناء نفيا واثباتا اشارة احتيج في التوحيد
لا اله الا الله لكون الاثبات اي الاقرار بالوحدانية اشارة ونفي الالوهية عن غيره قصدا بان يكون
الاستثناء غاية للنفي لان الاصل في التوحيد تصديق القلب والاقرار باللسان شرط اجراء الاحكام
او ركن زائد عند الفقهاء كما تقدم فاختير في البيان اي في الاقرار باللسان لانه ليس بمقصود اصلي فان قيل
النفي باللسان غير مقصود ايضا بل الاصل فيه القلب كالاثبات وقد اختير فيه النفي قصدا فينبغي
ان يكون الاثبات كذلك اجيب بان النفي قد اختير قصدا انكارا لدعوى الخصوم وتقديما للاهم فان
الكفار مقرون بالوهية الله تعالى كما قال ولئن سالتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله ويزعمون
شريكا فاختير النفي قصدا والنفي في الاثبات بالاشارة لعدم النزاع فيه فاما قوله لا عالم الا زيد
فنفي لوصف العلم عاما وقوله الا زيد توقيت له بمنزلة الغاية ومقتضى التوقيت عدم الموقت
بعد الوقت وعدمه يثبت بضده ثم نفي العلم موقتا الى زيد فينتهي بوجود العلم في زيد
فكان النفي عن غيره مقصودا واثبات العلم له اشارة وذلك لان هذا الكلام رد لزعم من زعم
ان غير زيد يوصف بالعلم ولا ينكر علم زيد قيل لو كان الاستثناء بمنزلة الغاية ينبغي ان ينتهي

الحظر في قوله ان خرجت الا باذني بالاذن مرة كما في قوله الا ان آذن لك او حتى آذن لك واجيب
بان الاستثناء في قوله الا باذني من الخروج الذي هو مصدر كلامه بدلالة حرف الالصاق كما تقدم
فتكون الخرجة الملصقة باذنه غاية فلا ينتهي الحظر بالاذن مرة بخلاف قوله الا ان آذن
او حتى آذن فان الغاية مطلقة فينتهي بالاذن مرة ورد بتسليم ان الخرجة بالاذن غاية لكن
الخرجة الاولى كذلك فينبغي ان يكون غاية وقيل في الفرق بينهما ان الاستثناء في قوله الا باذني داخل
على الخروج لا على الحظر والخروج غير ممتد فلا يصلح الاستثناء غاية له لان الغاية تدخل فيما يمتد فاما
الاستثناء في قوله الا ان آذن داخل على الحظر والحظر مما يمتد فيصلح غاية له فينتهي بالاذن مرة
ورد بان هذا يؤدي الى تخصيص القاعدة التي مرت ان الاستثناء بمنزلة الغاية للمستثنى منه والاولى
ان يقال عدم انتهاء الحظر في قوله الا باذني باعتبار دليل اخر ورآء الاستثناء وقد تقدم في باب
الحروف قيل فائدة هذا الاختلاف تظهر في بيع الحفنة بالحفنتين من الطعام فان الاستثناء
عندنا لما كان تكلما بالباقي بعد الثنيا كان المراد بالطعام في قوله صلى الله عليه وسلم لا تبيعوا الطعام
بالطعام الا سواء بسواء الكثير الذي يجري فيه الكيل لا القليل لان استثناء حالة التساوي يدل
على عموم صدره في الاحوال لان استثناء الحال من العين محال لان المجانسة شرط صحة الاستثناء
والاحوال ثلث مساواة ومفاضلة ومجازفة وهي لا تتحقق الا في الكثير فيجوز بيع الحفنة بالحفنتين
لاطلاق قوله تعالى واحل الله البيع وعنده لما كان عمله بطريق المعارضة وصدر الكلام عام يوجب
الحرمة في القليل والاستثناء عارضه في الكثير بقي ما ورآء الكثير داخلا تحت الصدر فيثبت الحرمة
فيه لاطلاق الصدر وفيه نظر لان اصحابنا لا يخ اما ان يعتبروا التناول الظاهري اولا فان كان
الاول كانت الحرمة ثابتة في الحفنة والحفنتين وان لم يقولوا بالتعارض لان الباقي بعد الثنيا حـ
المفاضلة والمجازفة وما دون الكيل وان كان الثاني فعلى تقدير القول بالمعارضة ايضا تنتفي الحرمة
لان النص لم يتناول ما دون الكيل وقيل فائدته تظهر في قوله تعالى وما كان لمؤمن ان يقتل مؤمنا الا
خطأ فان القول بالمعارضة يؤدي الى ان يكون الخطأ مأذونا فيه من الشرع لانه يكون التقدير وما كان
له ان يقتل عمدا الا انه كان له ان يقتل خطأ وهو فاسد لان جهة الحرمة ثابتة فيه ولهذا تجب فيه
الكفارة وفيه نظر لان للخصم ان يقول لا نسلم ذلك بحسب الاية لكن يدعي انتفاءه بدليل اخر كوجوب الكفارة
والتوبة وان يحمل الاستثناء على المنقطع قال رحمه الله والاستثناء نوعان متصل ومنقطع الى آخره
لما فرغ من اقامة الدليل على مدعاه شرع في تخريج الفروع وقدم تعريف كل من نوعي الاستثناء
ليجري بالفروع بحسبها وكان الواجب تقديم تعريفه اولا لكن لما لم يترتب على ذلك حكم اخره والاستثناء
نوعان متصل ومنقطع اما المتصل فهو الاصل وتفسيره ما ذكرنا من انه اخراج وتكلم بالباقي واما
المنفصل فما لا يصح استخراجه من الاول لان الصدر لم يتناوله وما لم يكن داخلا لا يتصور اخراجه
فجعل مبتداء اي بمنزلة فرض مبتدا وحكمه يعمل بنفسه لا تعلق له باول الكلام الا من حيث الصورة وقوله
مجازا بدل من مبتداء وقيل منصوب على التمييز واختلف الاصوليون في اطلاق لفظ الاستثناء على
المنقطع بانه حقيقة او مجاز فذهب بعضهم الى انه حقيقة فيكون مشتركا بينه وبين المتصل

لفظا كالعين اذ الاصل في الاطلاق الحقيقة وعلى هذا لا يمكن جمعهما بتعريف واحد وتحمل بعضهم الجمع فقال ما هو المذكور
بعد الا واخواتها مخرجا او غير مخرج وذهب الاكثرون الى انه مجاز وهو اختيار الشيخ لان المتصل يسبق
الى الفهم بلا قرينة والمنقطع يتوقف عليها الا يرى انه ماخوذ من ثنيت عنان الفرس اذا عطفته
وصرفته عند اهل اللغة ولا عطف ولا صرف الا في المتصل اذ الجملة الاولى في المنقطع باقية على حالها
بلا تغيير ولان اللفظ اذا دار بين الاشتراك والمجاز فالحمل على المجاز اولى وذهب بعضهم الى الاشتراك
المعنوي وعرف الاستثناء بما دل على مخالفة بالا غير الصفة او باحدى اخواتها واحترز بقوله غير
الصفة عن الا التي تكون صفة فيما اذا كانت تابعة لجمع منكور غير محصور كقوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا
وبقوله بالا او باحدى اخواتها عن المخالفة بغيرها مثل جاءني زيد ولم يجئ عمرو واستدل ابن العلا بانهم بوبوا
للمنقطع كما بوبوا للمتصل وقسموا الاستثناء اليهما وورود القسمة مشترك واجيب بان التبويب لا يستلزم
التواطؤ فانهم بوبوا الاسم الفاعل باعتبار المستقبل مع ان فيه مجاز ولا نم القسمة اليهما باعتبار المعنى بل
اطلقوا عليهما وذلك لا يستلزم التواطؤ ولا الاشتراك اللفظي لجواز ان يكون مجازا على ان هذا القول
يودي الى جواز استثناء كل شيء من كل شيء بطريق الحقيقة لوجود الاشتراك في الاشياء معنى بوجه من الوجوه
وذلك خلاف كلام العرب مثال الاستثناء المنقطع قوله تعالى فانهم عدو لي الا رب العالمين اي كل ما عبدتموه
انتم واباؤكم الاقدمون فاني اعاديهم واجتنب عبادتهم وتعظيمهم الا رب العالمين فاني اعبده واعظمه
والعدو يقع على الجمع لان ضرر العدو وان كان واحدا لكثير فالا رب العالمين استثناء منقطع كانه قال
لكن رب العالمين الذي من صفته كيت وكيت فانه ليس منهم وقال الزجاج يجوز ان يكون القوم عبدوا
الاصنام مع الله تعالى فقال جميع من عبدتم عدو لي الا رب العالمين لانهم سووا آلهتهم بالله فاعلمهم انه قد تبرأ
مما تعبدون الا الله فانه لم يتبرأ عن عبادته وهذا قول مجاهد وعلى هذا يكون الاستثناء متصلا وكذلك
قوله تعالى لا يسمعون فيها لغوا ولا تأثيما الا قيلا سلاما سلاما استثناء منقطع لان السلام ليس من جنس
اللغو واللغو ما يلغى من الكلام اي يسقط والتأثيم ما يوثم فيه اي لا يسمعون في الجنة ما يلغو ولا ما يوثم فيه
من الهذيان والتفسيق الا قيلا اي لكن يسمعون فيها قولا سلاما وسلاما بدلا من قيلا او مفعول به لقيلا
يعني لكن يقولون سلاما سلاما ومعنى التكرير انهم يفشون السلام فيما بينهم ويسلمون سلاما بعد
سلام وكذلك قوله تعالى الا الذين تابوا استثناء منقطع قال بعض مشايخنا والقاضي في بيان ذلك وجهان
احدهما هو المذكور في المتن ان التائبين غير داخلين في الصدر وهو قوله واولئك هم الفاسقون
اذ التائب من قام به التوبة والفاسق من قام به الفسق فلا يكون التائب فاسقا فلا يكون داخلا
تحت الصدر فكان الاستثناء منقطعا ويكون معناه الا ان يتوبوا فلم يكن استثناء حقيقة لان بالتوقيت
يتقرر موجب الكلام ولا يخرج منه شيء وفي الاستثناء الحقيقي لا بد من الاخراج والثاني ان الاستثناء
لبيان ان المستثنى لم يدخل تحت الصدر ولولا الاستثناء لكان داخلا والتائبون هم القاذفون
فهم الذين كانوا فسقة وكانوا داخلين في الفاسقين البتة وبالتوبة لم يخرجوا من ان يكونوا قاذفين
فلا يكون الاستثناء متصلا بل منقطعا بمعنى لكن اي لكن ان تابوا فان الله يغفر لهم واذا كان كذلك
لا يتغير شيء مما ثبت بالصدر من وجوب الحد ورد الشهادة لكن التوبة منافية للفسق فيتغير بها

وصف الفسق وليست منافية لرد الشهادة كالعبد العادل وكالنساء المنفردات الثقات فلذلك بقي رد
الشهادة كما كان وقال اكثر المشايخ الاستثناء متصل وجعلوه استثناء حال بدلالة الثنيا فانه يقتضي المجانسة
وحملوا الصدر على عموم الاحوال اي اضمروا فيه الاحوال فقالوا تقديره واولئك هم الفاسقون في جميع الاحوال الا حال
المشافهة والغيبة وحال حضور القاضي وحضور الناس وغيبتهم وحال الثبات والاصرار على القذف وحال
الرجوع والتوبة الا في حال التوبة لان الحمل على الحقيقة مهما امكن واجب وعلى التقديرين لا تعلق له برد الشهادة
لان على تقدير الاتصال يكون استثناء عن الجملة الاخيرة لان في عطف الجمل لا ينصرف الاستثناء الى الجميع
عندنا بل ينصرف الى الجملة الاخيرة كما سيجيء وعلى تقدير الانقطاع يكون كلاما مبتدأ فيعمل بالمعارضة ان امكن
ولا معارضة له الا في وصف الفسق فلا يبقى صفة الفسق بعد التوبة لانعدام الدليل الموجب لا لمعارض مانع كما
توهمه الخصم وكذلك قوله تعالى الا ان يعفون استثناء حال اذ لا يمكن استخراج العفو الذي هو حال من نصف المفروض
لعدم المجانسة فيحمل الصدر على عموم الاحوال اي لهن نصف المفروض او عليكم نصفه في جميع الاحوال الا في حال الطلب
والسكوت وحال الكبر والصغر والجنون والافاقة الا في حالة العفو اذا كانت صالحة للعفو بكونها عاقلة بالغة
فكان تكلما بالباقي نظرا الى عموم الاحوال وقال القاضي هو منقطع لانه لا تبين ان النصف لم يكن واجبا اذا جاء
العفو بل يسقط بالعفو بالتصرف الطاري فكان منقطعا لانه لم يدخل في الصدر بلا استثناء وكذلك قوله صلى الله عليه وسلم
الا سواء بسواء استثناء حال حملا على الحقيقة لان اخراج المساواة من الطعام غير ممكن فيحمل الصدر على الاحوال التي تجانس
المستثنى تقديره لا تبيعوا الطعام بالطعام في جميع الاحوال من المفاضلة والمجازفة والمساواة الا في حال المساواة
ولا يتحقق هذه الاحوال الا في الكثير وهو ما يدخل تحت الكيل اذ المراد من المساواة المساواة في الكيل اذ المستوي
هو الكيل بالاجماع بدليل قوله عليه السلام كيلا بكيل وبدليل العرف فانه لا يباع الا كيلا عرفا وبدليل الحكم فان اتلاف
ما دون الكيل يوجب القيمة لا المثل والمفاضلة والمجازفة مبنيتان على الكيل ايضا كما سيجيء فعلم ان الصدر
لم يتناول القليل لعدم جريان هذه الاحوال فيه فلا يصح به الاستدلال على حرمة بيع الحفنة بالحفنتين
قوله وذلك لا يصلح الا في المقدر تلويح الى الجواب عما يقال سلمنا انه باضمار الاحوال ولكن لا نم انحصار الاحوال
في الثلث بل القلة من احواله كالمجازفة ومعناه لا تبيعوه في جميع الاحوال من القلة والكثرة والمفاضلة
والمجازفة والمساواة الا في حال المساواة فبقي القليل داخلا في الصدر وتقرير الجواب ان عموم الصدر في الاحوال
لا يصلح الا في المقدر لانه صلى الله عليه وسلم نهى عن بيع الطعام والطعام اذا ذكر مقرونا بالبيع والشراء
يراد به الحنطة ودقيقها ولهذا لو حلف لا يشتري طعاما يحنث بشراء الحنطة ودقيقها فقط ولو وكله بشراء
طعام وقع عليهما وسوق الطعام عندهم سوق الحنطة ودقيقها ثم البيع لا يجري باسم الطعام والحنطة فان
الاسم يقع على الحبة ولا يبيعها احد ولو باعها لم يجز لانها ليست بمال متقوم فعرف ان المراد ما صار متقوما
ولا نعرف ماليته الا بالكيل فيثبت وصف الكيل بمقتضى النص فيتخصص الاحوال في الثلث **قال** رحمه الله
واتفق اصحابنا رحمهم الله ان قول الرجل لفلان علي الف درهم الا ثوبا منقطع الى اخره **اقول** هذا بيان الفروع
المرتبة على كون الاستثناء منقطعا ومتصلا اتفق اصحابنا رحمهم الله ان قول الرجل لفلان علي الف درهم
الا ثوبا منقطع لعدم تصور اخراج الثوب من الالف لعدم تناول الالف له صورة وهو ظاهر ومعنى لانه لا يثبت
الدراهم في وصف خاص فيجعل مبتدأ بمعنى لكن ونفيه اي نفي الثوب لا يوثر في الالف اي في وجوبه لعدم تعلقه

به كما في قولك جاني القوم الا حمارا الا ترى انه لو صرح بالنفي بان قال لكن ليس له على ثوب لا يمنع ذلك وجوب الالف فاللفظ
الذى يدل على النفي اولى لان الدلالة دون الصريح اما اذا استثنى المقدر من خلاف جنسه بان قال لفلان على الف
الا دينارا او الا فلسا او الا كر حنطة فعند ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله صحيح وهو الاستحسان وقال
محمد وزفر رحمهما الله لا يصح وهو القياس والمراد بالصحة هاهنا كون الاستثنا مؤثرا في المستثنى منه بالمنع لما قلنا
من الاصل وهو ان استخراجه لا يصح فيجعل الاستثنا منقطعا وكلاما مبتدا فلم ينقص من الالف شيئا كما في استثنا
الثوب وقالا هو صحيح لان المقدرات جنس واحد في المعنى لانها تصلح ثمنا حتى لو اشترى عبدا بكر موصوف
من الحنطة او بكذا كذا منا من السمن او بكذا عددا من الجوز يجوز ويتعين الكر والسمن والجوز ثمنا ويجب ايضا
في الذمة بمقابلة ما هو مال وما ليس بمال حالة ومؤجلة ويجوز استقراضها ولكن الصور مختلفة فلا يتصور الاخراج
من حيث الصورة ويتصور من حيث المعنى وقد قلنا ان الاستثنا تكلم بالباقي معنى لا صورة فان صورة التكلم قد
وجدت بالالف ولكن من حيث المعنى صار كانه قال على تسعمائة في قوله على الف الا مائة فاذا كان كذلك صح استثنا
الكر من الالف لانه استخراج معنى واذا صح الاستخراج من طريق المعنى بقي المعنى اى معنى صدر الكلام وهو قوله
على الالف في القدر المستثنى وهو الكر تسمية الدراهم بلا معنى يعني صار كانه تكلم بالدراهم من الالف بقدر
مالية الكر من غير لذلك المقدار من الدراهم معنى وذلك لبقاء صدر الكلام تسمية بلا معنى وهو معنى الاستثنا، ذكره مح
الحقيقي فان في قوله له على الف درهم الا مائة التكلم في حق المائة تسمية من حيث الصورة دون المعنى فلذلك
بطل قدره اى قدر المستثنى من الاول وهو المستثنى منه بخلاف ما ليس بمقدر من الاموال كالثوب والشاة
ونحوهما لان معنى المستثنى والمستثنى منه مختلف كاختلاف صورتهما فان الثوب مثلا لا يجب في الذمة الا في السلم
فلم يصح استخراجه من الدراهم لانتفا المجانسة صورة ومعنى وما اعتبر الشافعي رحمه الله من معنى المالية
للمجانسة شرعا مما لا يجوز اعتباره ولا لادى الى جواز استثنا كل شي من كل شي باعتبار معنى الوجود
والشيئية والعينية ونحوها وهو باطل وقوله تسمية الدراهم بلا معنى ان كان مرفوعا فهو بدل عن المعنى
في قوله بقي المعنى ولا اشكال فيه وان كان منصوبا يكون المعنى في قوله بقي المعنى مأولا بصدر الكلام ذكر المدلول وارادة
الدال بمعنى صدر الكلام كما فسر بعض لفساد المعنى يظهر بالتامل قال رحمه الله وعلى هذا الاصل قلنا فيمن
قال لفلان على الف درهم وديعة انه يصح موصولا الى آخره اه اراد من الاصل كون بيان التغيير لا يصح الا
موصولا وعلى هذا قالوا فيمن قال لفلان على الف درهم وديعة انه يصح اذا كان موصولا وقال الشافعي رحمه الله
يصدق مفصولا كما يصدق موصولا لان الالف يحتمل الغصب والوديعة والاقرار فكان بمنزلة المشترك
او المجمل فكان قوله وديعة بيان تفسير فيصح موصولا ومفصولا كما لو قال هي زيوف وقلنا انه بيان مغير
لان قوله على الف في الاقرار بوجوب الالف عليه حقيقة ولكنه يحتمل الاقرار بوجوب الحفظ عليه
مجازا بطريق حذف المضاف او بطريق ذكر اسم الحال على المحل كقولك جرى النهر فان الالف محل الحفظ فلا يصح
مفصولا لانه يصير نسخا لما تقرر باول الكلام من وجوب اصل المال ورجوعا عما اقر به وكذلك اذا قال
الرجل اسلمت الى عشرة دراهم لكنى لم اقبضها او اسلفتني او اقرضتني او اعطيتني لكنني لم اقبضه في كتاب جنطة مح
فهذا يصدق بشرط الوصل استحسانا والاظهر انه لا يصدق في القياس وان وصل بل معناه ان
اشتراط الوصل للتصديق استحسان والقياس ان لا يشترط بل يصدق وصلا او فصلا فانه ذكر

بلغ

في المبسوط في هذه الالفاظ القول قوله ان وصل لان اول كلامه اقرار بالعقد وهو يحتمل القرض والتسليم
والعطية والوديعة فكان قوله لم اقبضها بيانا لا رجوعا وان قال ذلك مفصولا فالقول قوله قياسا لما قلنا
انه اقرار بالعقد وفي الاستحسان لا يقبل لان حقيقة هذه الالفاظ تقتضي التسليم فان القرض لا يكون الا
بالقبض وكذلك السلف والسلم والاعطا لانه لا يتم الا بالقبض فكان كلامه اقرارا بالقبض على احتمال
ان تكون هذه العبارات مجازا عن العقد فان الاسلام والاقراض والاعطاء والايداع تطلق على العقد
يقال اسلم الى فلان ولم يسلم اليه راس المال وكذا اقرضه ولم يدفع اليه المال وكذا اودع واعطى ولم
يقبض فكان بيانا مغيرا ومن شرطه الوصل واذا قال دفعت الى عشرة دراهم او نقدتني لكنني لم اقبض
فكذلك يعني يصدق موصولا ومفصولا عند محمد رحمه الله لان النقد والدفع بمعنى الاعطا لغة فيجوز ان
يستعار كل واحد منهما للعقد ايضا كالاعطا اطلاقا لاسم المسبب على السبب وقال ابو يوسف رحمه الله
لا يصدق لا موصولا ولا مفصولا لان النقد والدفع اسمان مختصان بالتسليم والفعل وليس في الشرع عقد
اونقداء يسمى دفعا او نقدا ليثبتا ولان العقد لا حقيقة ولا مجازا فكان قوله لكنني لم اقبض رجوعا لا بيانا فلا يقبل موصولا
ومفصولا واما الاعطاء فهبة حتى لو قال اعطيتك هذا كان هبة فيصح ان يستعار للعقد واذا اقر
بالدراهم قرضا او ثمن مبيع وقال هي زيوف صح عند ابي يوسف ومحمد رحمهما الله موصولا واحترز بذلك عما
اذا اقر بالدراهم غصبا او وديعة وقال هي زيوف صدق وان فصل بلا خلاف لانه ليس للغصب والوديعة
موجب في الجياد دون الزيوف لان الغاصب يغصب ما يجد والمودع يودع ما يحتاج الى الحفظ فلم يكن في قوله
هي زيوف تغيير اول الكلام فيصح موصولا ومفصولا واحترز ايضا عما اذا اطلق ولم يبين السبب فانه
يصدق وصلا او فصل عند بعض مشايخنا لان الجودة تستحق بمقتضى عقد التجارة عند ابي حنيفة رحمه الله
فاذا لم يصرح في كلامه بجهة لا تصير الجودة مستحقة فيحمل كلامه على جهة تصح ذلك منه اما لو بين جهة
القرض او البيع وقال هي زيوف فهو على الخلاف قالا ان الدراهم نوعان جياد وزيوف الا ان الجياد غالبة لان عامة
بياعات الناس بالجياد دون الزيوف فكان الدراهم للجياد كالحقيقة العرفية وللزيوف بمنزلة المجاز فيصح التغيير اليه
موصولا كما لو قال الا انها وزن خمسة وقال ابو حنيفة رحمه الله لا يقبل قوله هي زيوف وان وصل لان الزيافة
عارضة وعيب اى اسم لعيب وغش ثبت بعارض صفة وموجب البيع سلامة البدل المستحق به عن العيب
فيصير دعوى الزيافة من المشتري دعوى امر عارض يخالف موجب العقد فلا يصح كما لو ادعى البايع ان
المبيع معيب فكان دعواه المعيب رجوعا عما اقر كدعوى الاجل في الدين بان يقول له على الف من ثمن مبيع
باعني اياه على اني بالخيار ثلاثة ايام وكذبه صاحبه او اقر البايع ببيع شي بالخيار وكذبه المشتري
لم يثبت الخيار لان مقتضى العقد اللزوم والخيار يثبت بعارض فكان رجوعا عما اقر به لا بيانا فلا
يقبل موصولا قال رحمه الله واذا قال لفلان على الف درهم من ثمن جارية باعنيها لكني لم اقبضها لم يصدق
الى آخره اه اذا قال الرجل لفلان على الف درهم من ثمن جارية باعنيها لكني لم اقبضها لم يصدق عند ابي حنيفة رحمه الله
اذا كذبه المقر له سواء صدقه في الجهة او كذبه فيها بعد ان اصر على دعوى المال وعندهما ان صدقه
في الجهة صدق وصل او فصل لانه اذا صدقه في الجهة ثبت البيع فيقبل قول المشتري انه لم يقبض اما الاول
فلتعادقهما في سبب الوجوب والنفاء المانع واما الثانية فلان الثمن وان وجب بنفس العقد لكن لا يتاكد

في دعوى الزيوف او في متاع باعنيه والخيار والاجل فانه ما يثبت بقوله في الاجل كدعوى الخيار في البيع بان يقول مح

الا بقبض المبيع والبايع بدعيه والمقر ينكره والقول قول المنكر وعلى المدعي البينة وان كذبه في الجهة بان قال عليه بجهة اخرى غير البيع صدق في قوله لكني لم اقبضها ان وصل لانه بيان تغيير وبيان التغيير لا يقبل الا موصولا اما الاولى فلان الاصل في البيع وجوب المطالبة بالثمن في الحال على احتمال ان لا يكون مطالبا في الحال بان يكون المبيع غير مقبوض فان الانسان قد يشتري جارية غايبة ببلدة اخرى فيصح ولا يومر بتسليم الثمن قبل حضورها فصار قوله غير اني لم اقبضها مغيرا الاصله فان كون المبيع غير مقبوض احد محتمليه لا من العوارض واما الثانية فظاهرة مما تقدم لا يقال الجارية غير المشار اليها هالكة وثمن الهالكة لا يكون الا بعد القبض فيصير اقرارا بالقبض لان الجارية الغير المشار اليها قد تكون ابقة فزيادة صفة الهلاك لا تثبت الا بدليل ولا دليل ههنا سوى كونها غير مشار اليها ولابي حنيفة رحمه الله ان قوله لم اقبضها رجوع عما اقر به لا بيان والرجوع عما اقر به لا يصح موصولا كان او مفصولا اما الاولى فلان وجوب الثمن مقابلا بمبيع لا يعرف اشارة اي لا يكون معينا دلالة قبضه لان ما لا يكون معينا يكون في حكم المستهلك وثمن المبيع المستهلك لا يجب الا بعد القبض اما ان غير المعين في حكم المستهلك فلانه لا طريق الى التوصل اليه فانه ما من مبيع يحضره الا وللمشتري ان يقول المبيع غير هذا واما ان ثمن المبيع المستهلك لا يجب الا بعد القبض فبالاتفاق والثابت بالدلالة مثل الثابت بالصريح فلما دل اقراره بوجوب الثمن بمقابلة جارية نكرة على القبض صار كانه صرح بالاقرار بالقبض فكان قوله بعد ذلك لكني لم اقبضها رجوعا لا بيانا والرجوع عن الاقرار باطل فان قيل الدلالة انما تعتبر اذا لم يعارضها صريح وههنا قد صرح في آخر كلامه انه لم يقبض وسقط الدلالة بمقابلة الصريح اجيب بان الدلالة انما تبطل بالصريح اذا امكن اعتبار موجب كل واحد منهما وههنا قد ثبت القبض باول كلامه دلالة ولا يمكن اعتبار الصريح لانه ليس في وسعه ابطال ما ثبت بالاقرار كما لو صرح بالقبض ثم قال لم اقبض فيبطل الثاني ضرورة حتى لو كان في وسعه ابطال الاول نفت موجب الصريح بان منع من التقاط الثمار الساقطة مثلا فالاباحة الثابتة دلالة ترفع به اذ في وسعه ونهاه في المبسوط في تعليل ابي حنيفة رحمه الله يوضحه انه اقر بالمال وادعى لنفسه اجلا الى غاية معلومة وهي احضار المبيع فان تسليم الثمن لا يجب الا به ولا طريق للبايع الى ذلك لما ذكرنا ولو ادعى اجلا لا يصدق وصل او فصل فكذا اذا ادعى اجلا مؤبدا وهذا اي هو مبني على بيان التغيير فصل يطول شرحه قال رحمه الله وعلى هذا الاصل ايداع الصبي الذي يعقل الى اخره اي على الاستثناء تثبت مسئلة ايداع الصبي وهو اضافة المصدر الى المفعول اذا اودع انسان صبيا عاقلا محجورا عليه مالا سوى العبد والامة فاستهلكه لا يضمن عند ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله وقال ابو يوسف والشافعي رحمهما الله يضمن وان هلك بغير صنعه فلا ضمان عليه وان قصر في الحفظ وان كان ماذونا او قبض الوديعة باذن وليه فاستهلكها فهو ضامن بالاجماع ولو كانت الوديعة عبدا او امة فقتله فالدية على عاقلته بالاجماع وان كان غير عاقل ذكر في بعض الجوامع ان الخلاف فيه وفي العاقل سواء فان محمدا رحمه الله ذكر مسئلة الوديعة ولم يذكر وقد عقل وفي مبسوط الاسبيجابي وجامع التمرتاشي وصدر الاسلام وقاضي خان ان الخلاف في العاقل اما في غير العاقل فيجب ان يضمن بالاجماع لان تسليطه هدر وفعله معتبر وجه قول ابي يوسف رحمه الله ان ايداع الصبي من باب الاستثناء

معنى لان اثبات اليد وتسليطه نوعان للاستحفاظ ولغيره من الاباحة والتمليك والتوكيل ونحوها فكان عاما جاز استثناء بعضه فاذا نص على الايداع بقوله احفظه كان ذلك استثناء لغير الاستحفاظ والاستثناء من المتكلم على نفسه اما الاولى فلان قوله احفظه بيان منه انه اراد بالتسليط التمكين للحفظ لا لغيره وهو معنى الاستثناء فكان غير الاستحفاظ مستثنى بما تناوله مطلق التسليم واما الثانية فلانه مقصور عليه غير متناول لحق الغير لكونه بيان المراد بما تكلم فيه وفي ولايته ذلك والتصرف على نفسه لا يبطل بعدم ولايته على المخاطب لان تصرف الرجل في حقه معتبر بحاله من الاهلية لا بحال المخاطب فالنص على الايداع لا يبطل لعدم الولاية بل لا يثبت الا الاستحفاظ بخروج ما وراءه من التسليط باستثنائه ثم هذا الاستحفاظ لا يتعدى الى الصبي لعدم الولاية عليه فيسقط ويصير كالمعدوم وح كان كلا النوعين من الاستحفاظ وغيره معدوما لعدم الولاية والاستثناء فصار كان التسليط على المال لم يوجد فاذا استهلكه كان ضامنا لانه ضمان فعل لا ضمان عقد فيستوي فيه الصبي والبالغ كما لو استهلكه قبل الايداع فان قيل لما مكن الصبي من المال مع علمه بعدم حفظ وباتلافه كان تسليطا منه على الاستهلاك فصار كما لو قرب لحما الى هرة فاكلها لا يضمن فانه تسليط على الاستهلاك ويلغو نهيه اجيب بان في الصبي العاقل التمكن للحفظ الا يرى انه لو بلغ او اجاز وليه صار مودعا ولو كان الخطاب مع من لا يعقل كان لغوا ولا يصح بالبلوغ والاجازة وقالا ليس ايداع الصبي من باب الاستثناء لانه تسليط والتسليط فعل يوجد من المسلط والفعل لا يقع مستثنى منه اما انه تسليط فلان للتسليط تفسيرين وكل واحد منهما صادق عليه احدهما ما يسمى تسليطا في العادة فان عادة الصبي الاتلاف فلما مكنه من ذلك مع علمه بحاله صار ذلك كالاذن له بالاتلاف وبقوله احفظه لا يخرج عن كونه اذنا لانه خاطب به غير الاهل كتقديم الشعير للحمار اذا قال لا تأكل بخلاف العبد والامة اذا قتلها لانه ليس من عادة الصبي القتل لانه يهاب القتل فلا يكون ايداعها تسليطا على القتل نظرا الى عادته بخلاف الدواب فان من عادته اتلافها بالركوب فيثبت التسليط فيها نظرا الى العادة والثاني وهو الاصح ان معنى التسليط تحويل يده في المال اليه الا انه بقوله احفظه قصد ان يكون هذا التحويل مقصورا على الحفظ وهذا صحيح في حق البالغ لا الصبي لعدم اهليته التزام شيء بالعقد فيبقى التسليط على الاستهلاك لتحويل اليد اليه مطلقا وهو تسليط حسي لا شرعي لعدم التمكن منه وبالتسليط الحسي تحصل الرضا بالاتلاف بخلاف العبد والامة فان المالك باعتبار يده ما كان متمكنا من قتل الادمي فتحويل اليد لا يكون تسليطا على قتله بخلاف ما لو قال اقتل عبدي فقتله انه لا يضمن لان ذلك استعمال والاستعمال وراء التسليط وتمامه يعرف في المطولات واما ان التسليط فعل المسلط فظاهر واما ان الاستثناء لا يصح من الفعل فلانه تصرف قولي فلا يصح استثناء ما وراء الاستحفاظ منه سلمنا ان الفعل يصح ان يقع مستثنى منه لكنه اذا كان عاما وهذا الفعل وهو التسليط والدفع مطلق لا عام لان العموم لا يجري في الافعال في الاثبات سلمنا انه عام لكن لا يمكن جعل كلامه استثناء لان قوله احفظ كلام ليس من جنس الفعل ولا بد لحقيقة الاستثناء من المجانسة كذا قيل في تفسير كلام الشيخ ورد بان للخصم ان يقول انا لا نجعل قوله احفظ مستثنى من الفعل بل نجعله دلالة على انه استثنى غير الاستحفاظ من هذا الفعل معنى وليس في ذلك عدم مجانسة والاولى ان يقال في تفسيره المستثنى منه

فعل المودع والمستثنى فعل المودع وفي الاستثناء يجب ان يكونا من شخص واحد تولين كانا او فعلين
فعدم المجانسة بينهما بهذا الاعتبار ويجوز ان يكون الواو في قوله والفعل مطلوق في قوله المستثنى عام
كلاهما للحال ومعناه التسليط فعل فلا يصح استثناء ما وراء الاستحفاظ عنه والحال ان هذا الفعل
مطلق عام وان المستثنى من خلاف جنس المستثنى منه قوله فيصير ذكراى قوله احفظ من باب
المعارضة يعني يكون معارضا لفعل التسليط ومعناه ان قوله احفظ لو جعل استثناء منقطعا
لكان استثناء
كان بطريق المعارضة فلا بد من تصحيحه اى تصحيح قوله او دعتك هذا الشيء فاحفظه شرعا
ليعارض ذلك الفعل لان ما كان بطريق المعارضة يعتمد الصحة شرعا ولم يوجد في حق
الصبي لان صحته لكون المخاطب به من اهل الالتزام بالعقد والصبي غير اهل لذلك فيبقى التسليط
مطلقا في حق الصبي يعني بلا معارض فلا يوجب الضمان وصار هذا اى كون الاستثناء معارضا
مثل قول الشافعي رحمه الله في الاستثناء الحقيقي فانه يجعله معارضا كما جعلناه في المنقطع قال رحمه الله
وعلى هذا الاصل قال اصحابنا رحمهم الله في كتاب الشركة في رجل قال لآخر بعت منك هذا العبد بالف
الا نصفه ان البيع يقع على النصف بالف الى آخره اى على ان الاستثناء تكلم بالباقي بعد
الثنيا قال اصحابنا رحمهم الله في كتاب الشركة في رجل قال لآخر بعت منك هذا العبد بالف الا نصفه
ان البيع يقع على النصف بالف ولو قال على ان لي نصفه يقع على النصف بخمسمائة لان الاستثناء
تكلم بالباقي والاستثناء داخل في المبيع لا في الثمن اما الاولى فظاهر مما تقدم واما الثانية فلان
الكناية ترجع الى المقصود والمقصود ههنا هو المبيع لانه ابتدا في صدر الكلام بذكره فينصرف
الضمير والاستثناء اليه وبالاستثناء يصير الكلام عبارة عما وراء المستثنى فصار كانه قال
بعت نصفه بالف وقوله على ان لي نصفه شرط معارض لصدر الكلام والشرط المعارض لصدر الكلام
موجبه ان يعارض الايجاب الاول فقوله على ان لي نصفه يعارض الاول اما الاولى فلانه ليس باستثناء
لكون باعتبار انه لم يدخل بل هو كلام مستقل بنفسه وموجبه على خلاف الاول فيكون معارضا
واما الثانية فظاهرة واذا كان كذلك صار العقد واقعا للبايع والمشتري مناصفة فيصير بايعا
من نفسه ومن المشتري والبيع من نفسه صحيح بحكمه اذا كان مفيدا وههنا كذلك فانه افاد حكم
التقسيم اي تقسيم الثمن على المستثنى والمستثنى منه فيصير داخلا ثم خارجا بحصته من الثمن
ولو لم يعتبر دخول النصف المشروط في البيع لصار البيع بيعا بالحصة ابتداء وذلك باطل لصار
قبول العقد في غير المبيع شرطا لانعقاد العقد في المبيع وهو شرط فاسد فيفسد البيع ايضا
نعرف ان في الدخول فايدة فوجب القول به كمن اشترى عبدين بالف درهم احدهما ملك المشتري
ان الثمن ينقسم عليهما وكشرى مال المضاربة فانه يصح بما يشترى رب المال لافادته ملك التصرف
قيل في قوله شرط معارض اشارة الى ان كل الشروط ليست بمعارضة بل مانعة للعلة كما عرف
ولكن هذا شرط معارض لان على كلمة على ان تحلاف على ان كما حل بينا في مسئلة التعليق الاخرى
الى قوله بعتك ان كان لي نصفه لا يجوز قال رحمه الله وعلى هذا الاصل رجل وكل وكيلا بالخصومة
على ان لا يقر عليه او غير جايز الاقرار بطل هذا الشرط الى آخره اي على ان الاستثناء

بيان تغيير اذا وكل رجلا بالخصومة على ان لا يقر عليه او غير جايز الاقرار بطل هذا الشرط عند ابي يوسف
رحمه الله خلافا لمحمد رحمه الله فانه يقول استثناؤه جايز وللخصم ان لا يقبل هذا الوكيل وهو ظاهر الرواية وفي المسئلة
وجوه اخر احدها ان توكله بها من غير ان يتعرض لشيء اخر فانه يصير وكيلا بالانكار بالاجماع وبالاقرار في مجلس
الحكم فعند ابي يوسف رحمه الله في غير مجلس الحكم ايضا وقد مر والثاني ان توكله بها غير جايز الانكار عليه وهو ايضا
عندهما
مختلف فيه على الاصح كما سنذكر وجه قول ابي يوسف رحمه الله في المسئلة الاولى ان على قوله الاقرار يصير مملوكا
للوكيل لقيامه مقام الموكل باعتبار انه خصومة حتى لا يختص بمجلس الخصومة فيملكه فيه وفي غيره كالموكل
فيصير الاقرار ثابتا بسبب الوكالة حكما لا مقصودا فلا يصح استثناؤه بقوله غير جايز الاقرار ولا ابطاله
بالمعارضة بقوله على ان لا تقر لان من شرط ثبوت المستثنى ان يكون مقصودا بصدر الكلام ليمكنه جعله تكلما
على تحرير
بالباقي فاما اذا ثبت حكما فلا يصح استثناؤه كما لو وكل بالبيع على ان لا يقبض الثمن او لا يسلم المبيع فان الاستثناء
باطل الا ان ينقض الوكالة بعزل الوكيل لانه لما ثبت حكما للوكالة ينتقض بانتقاضها ولمحمد رحمه الله ان الخصومة
تناولت الاقرار عملا بالمجاز فان الحقيقة اعني الخصومة مهجورة شرعا والمهجور شرعا كالمهجور عادة كما تقدم
فصار التوكيل بها توكيلا بالجواب مجازا لان التوكيل انما يصح بما يملكه الموكل وهو الجواب لانه لو عرف الموكل للمدعي
حقا لا يملك الانكار شرعا وتوكيله بما لا يملكه شرعا لا يجوز فحمل على ما يملكه وهو الجواب مجازا وهذا المجاز بدلالة
الديانة انقلب حقيقة شرعية فان الديانة تحمله على الجواب وتمنعه عن الانكار عند معرفته حقا للمدعي
وصار الحقيقة وهي الخصومة كالمجاز فلما استثنى الاقرار تبين انه صرف الكلام عن الحقيقة وهي مطلق الجواب
الى المجاز وهو الانكار والخصومة وقيد التوكيل به وتقييد الاطلاق تغيير له فكان الاستثناء بيانا تغييرا
فيصح موصولا وعلى هذا يجب ان لا يصح مفصولا الا ان بعزل الوكيل ثم يسقط الاقرار ببطلان الوكالة قيل
قوله اصلا لدفع وهم من يتوهم ان الاقرار يسقط بعزله عن الاقرار وان لم يسقط بالاستثناء منفصلا لكن
منفصلا
وكل رجلا ببيع عبدين لا يصح استثناء احدهما متصلا ويصح عزله عن بيع احدهما عينا فقال لا يسقط الاقرار
ههنا بعزله عن الاقرار كما لا يسقط بالاستثناء منفصلا لان الاقرار له يثبت حكما للوكالة فما لم يعزله عن
الوكالة لا يسقط الاقرار وهذا وجه جواز الاستثناء واما جواز ان لا يقبل الخصم هذا الوكيل فلانه لما جاز
استثناء الاقرار لا يمكنه الوصول الى حقه الا باقامة البينة وربما لا يتمكن من ذلك فلا يفيد مخاصمته فكان
له ان لا يقبل قوله وانه على حقيقة اللغة وجه ثان لجواز الاستثناء ومعناه ان صحة اقرار الوكيل باعتبار
المجاز اذ الاقرار مسالمة لا خصومة ثم بقوله غير جايز الاقرار يتبين ان مراده الحقيقة اللغوية وهي الخصومة
لا مطلق الجواب الذي هو مجاز فلم يكن هذا استثناء حقيقة بل بيان تقرير فيصح موصولا ومفصولا
وهو اختيار الخصاف وهذا الوجه وهو ان يوكل بالخصومة على ان لا ينكر او غير جايز الانكار عليه وقد
اختلف فيه فقال بعضهم لا يصح الاستثناء بالاتفاق لانه يؤدي الى تعطيل اللفظ فان فيه ابطال
حقيقته ومجازه فاما حقيقته فظاهر واما مجازه وهو الجواب فلانه يشمل الاقرار والانكار فباستثناء
الانكار تعذر العمل بهما وفيه نظر لان باستثناء الانكار لا يبطل الجواب بالكلية لجواز ان يقر وقال بعضهم هو
على الخلاف ايضا وهو الاصح لانه لما صار عبارة عن الجواب يشمل الاقرار والانكار فصح استثناء الانكار
كالاقرار وينبغي ان يشترط الوصل لانه تقييد الاطلاق وهذا معنى قوله على الطريق الاول لمحمد رحمه الله

ولا يستقيم تخريجه على الطريق الثاني لانه ليس عملا بالحقيقة بوجه قال في المبسوط استثناء الانكار
جايز عند محمد رحمه الله خلافا لابي يوسف رحمه الله لان الوكيل قد يضر الموكل بان كان المدعي به وديعة
او بضاعة فانكر والثالث ان يوكله بالخصومة غير جايز الاقرار والانكار وقد قالوا انه لا يصح اصلا
وحكي عن القاضي صاحب النيسابوري رحمه الله يصح ويصير وكيلا بالسكوت في مجلس الحكم حتى يسمع عليه
البينة وان وكله بها جايز الاقرار عليه يصير وكيلا بالخصومة والاقرار جميعا خلافا للشافعي رحمه الله
فهذه خمسة وجوه في هذه المسئلة واعلم ان الشيخ رحمه الله جعل بيان التغيير نوعين التعليق والاستثناء
وترك دليل الخصوص وهو عندنا من بيان التغيير فيجوز ان يكون مراده بيان ما هو متفق عليه في ذلك
قال رحمه الله باب بيان الضرورة وهذا نوع من البيان يقع بما لم يوضع له وهذا على اربعة اوجه نوع
منه ما هو في حكم المنطوق ونوع منه ما يثبت بدلالة حال المتكلم ونوع منه ما يثبت ضرورة
الدفع ونوع منه ما يثبت بضرورة الكلام اما النوع الاول فمثل قول الله جل وعلا وورثه ابواه فلامه
الثلث صدر الكلام اوجب الشركة ثم تخصيص الام بالثلث دل على ان الاب يستحق الباقي فصار
بيانا بصدر الكلام لا بمحض السكوت ونظير ذلك قول علمائنا في المضاربة ان بيان نصيب المضارب
والسكوت عن نصيب رب المال صحيح للاستغناء عن البيان وبيان نصيب رب المال والسكوت عن نصيب
المضارب صحيح استحسانا على انه بيان بالشركة الثابتة بصدر الكلام وعلى هذا الحكم المزارعة ايضا
وعلى هذا اذا اوصى رجل لفلان وفلان بالف درهم لفلان منها اربعمائة كان بيانا ان الستمائة للثاني وكذا اذا
اوصى لهما بثلث ماله لفلان منه كذا ش بيان الضرورة نوع بيان يقع بسبب الضرورة بما لم يوضع للبيان
وهو السكوت اذ الموضوع للبيان هو النطق والسكوت ضده وهو اربعة اقسام بالاستقراء ومن الشارحين
من ذكر لها دليل حصر فقال البيان لا يخ اما ان يكون في حكم المنطوق اولا والاول هو الاول والثاني لا يخ اما
ان يكون ضرورة طول الكلام اولا والاول هو الرابع والثاني لا يخ من ان يكون ضرورة دفع الغرور اولا والاول كثرة
هو الثالث والثاني هو الثاني وهو ضعيف اما الاول وهو الذي يكون في حكم المنطوق اي النطق يدل على حكم
أوجب مسكوت فكان بمنزلة المنطوق فمثل قوله تع وورثه ابواه فلامه الثلث فان صدر الكلام الشركة ثم
تخصيص الام بالثلث دل على ان الاب يستحق الباقي فصار بيانا بصدر الكلام لا بمحض السكوت عن نصيب
الاب اذ لو بين نصيب الام من غير اثبات الشركة لم يعرف نصيب الاب بالسكوت عن نصيب الاب
بالسكوت وما قيل ان السكوت لا مدخل له في معرفة نصيب الاب اصلا بل انما عرف باثبات الشركة
وذكر نصيب الام فقط ليس بشيء لان نصيب الاب ليس بمنطوق بل هو مسكوت عنه لان صدر الكلام
اوجب شركة فلم يبين نصيبه لا بالوضع ولا بالاستعارة بل يعرف ببيان نصيب الام والسكوت
عن بيان نصيبه ونظير ذلك من المسايل قول علمائنا في باب المضاربة ان رب المال لو قال خذها
هذا المال مضاربة على ان لك نصف ربحه جاز العقد قياسا واستحسانا لان المضارب هو الذي
يستحق بالشرط والحاجة الى بيان نصيبه خاصة وقد حصل واما رب المال فهو مستغن عن البيان
لانه لا يستحق بالشرط ولو عكس فبين نصيب رب المال وسكت عن نصيب المضارب وقال خذه
مضاربة على ان لي نصف الربح ولم يسم للمضارب شيئا جاز العقد استحسانا وفي القياس لا يجوز

لانه لم يبين ما هو المحتاج اليه وبين ما ليس بمحتاج اليه وهو نصيب نفسه وليس من ضرورة اشتراط
النصف له اشتراط ما بقي للمضارب فان ذلك مفهوم والمفهوم ليس بحجة عندنا ومن الجايز ان يكون مراده
اشتراط بعض الربح لعامل اخر يجعله معه ووجه الاستحسان ان عقد المضاربة عقد شركة في الربح
والاصل في المال المشترك انه اذا بين نصيب احد الشريكين كان ذلك بيانا لنصيب الاخر كما في قوله تعالى
وورثه ابواه فلامه الثلث وههنا لما وقع المال مضاربة كان ذلك تنصيصا على الشركة في الربح وهو معنى
قوله بالشركة الثابتة بصدر الكلام فاذا قال لي نصف الربح كانه قال لك ما بقي فصح العقد كما لو صرح
بذلك وهذا عمل بالمنصوص لا بالمفهوم وكذلك اذا بين رب البذر نصيب العامل في المزارعة ولم يبين نصيبه
جاز قياسا واستحسانا ولو بين نصيب صاحب البذر ولم يسم نصيب المزارع ففي القياس لا يجوز وفي الاستحسان
يجوز وكذلك اذا اوصى انسان لفلان وفلان بالف درهم وبين من ذلك نصيب احدهما فقال لفلان منها اربعمائة
كان بيانا ان الستمائة للثاني وكذا اذا اوصى لهما بثلث ماله لفلان منه كذا قال رحمه الله واما النوع الثاني
فمثل السكوت من صاحب الشرع عند امر يعاينه عن التغيير يدل على الحقيقة ويدل في موضع الحاجة
الى البيان الى اخره ش واما النوع الثاني منه وهو ما يثبت بدلالة حال المتكلم اي بدلالة حال الساكت
المشاهد ولما كان سكوته بيانا سمي نفسه متكلما فمثل سكوت صاحب الشرع عند امر يعاينه عن التغيير
حقيقة ولم يسبقه تحريم فانه يدل على ذلك الامر وشرعيته قولا كان او فعلا فقوله يدل خبر مبتدأ محذوف
اي هو يدل اي ذلك مثل ما شهد النبي صلى الله عليه وسلم من بياعات ومعاملات كان الناس يتعاملونها
وماكل ومشارب وملابس كانوا يستديمون مباشرتها فسكت عنهم ولم ينكرها عليهم فقد دل
الله تعالى ذلك ان جميعها مباح شرعا اذ لا يجوز من النبي صلى الله عليه وسلم ان يقرهم على محظور لان الله تع وصفه
بالامر بالمعروف والنهي عن المنكر فقال يأمرهم بالمعروف وينهاهم عن المنكر ويحل لهم الطيبات ويحرم عليهم
الخبائث الاية قوله ويدل في موضع الحاجة الى البيان على البيان قيل لا يخ عن اشتباه لان ضميره ان رجع الى
ما رجع اليه ضمير يدل الاول لكونه عطفا عليه على معنى ان سكوته عليه يدل على الحقيقة ويدل في موضع
الحاجة الى البيان على البيان لا يطابقه المثال المذكور وهو قوله مثل سكوت الصحابة وان جعل
ضميره لمطلق السكوت كما هو مراد المصنف ما باه العطف ولو قرئ مثل بالنصب على معنى ان سكوته
عليه يدل على كذا كذا دلالة سكوت الصحابة لا يستقيم ايضا لان فيه اعتبار سكوته عليه بسكوتهم
وهو قلب الاصل ولو جعل مثل معطوفا على مثل الاول بغير واو لا يستقيم لكنه قليل جايز عند بعض النحاة
ذكره في التيسير ويجوز ان يكون يدل الثاني معطوفا على يدل الاول عطف جملة على جملة ويكون فاعله
ضمير مطلق السكوت فان السكوت المقيد اخص من مطلق السكوت والاخص يدل على الاعم فيكون المرجع
معنويا ويجوز ان يكون فاعل يدل الثاني مثل سكوت الصحابة ومعناه سكوت الصحابة وما هو مثله كالمسايل
المذكورة بعده يدل في موضع الحاجة الى البيان على البيان وقصة سكوت الصحابة رضي الله عنهم ان امة
ابقت واتت بعض القبايل فتزوجها رجل من بني عذرة فولدت اولادا ثم جاء مولاها ورفع ذلك الى عمر
رضي الله عنه فقضى بها لمولاها وقضى على الاب ان يفدي الاولاد وكان ذلك بمحضر عامة الصحابة فكان
كاجماعهم على الحكم بردها وبكون الولد حرا بالقيمة وبوجوب العقر وسكتوا عن بيان منفعة بدن ولدها

المغرور تحل ذلك محل الاجماع على ان المنافع لا تضمن بالاتلاف المجرد بلا عقد وشبهته بدلالة حالهم
والموضع موضع الحاجة الى البيان لان المستحق جاء طالبا لحكم الحادثة وهو جاهل وهذه الحادثة اول
حادثة وقعت بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم فيجب البيان عليهم فالسكوت بعد وجوب البيان دليل النفي والمغرور
من وطئ امراة معتمدا على ملك نكاح على ظن انها حرة او ملك يمين فولدت منه ثم استحقت قوله وما اشبهه
ذلك اي تقويم منفعة ولد المغرور من تقويم منافع الجارية المستحقة وخدمتها واكسابها فسكوتهم
عن البيان مع الحاجة اليه بيان انها ليست بمتقومة ويجوز ان يكون معناه وما اشبه ذلك من سكوتهم
في تقدير الحيض فوق العشرة مع انه موضع الحاجة الى البيان وسكوت البكر اي مثل سكوت البكر في النكاح
جعل بيانا لحالها التي توجب كونه بيانا وهو الحيا او الضمير راجع الى الحال وانه يجوز تذكيره وتانيثه
او باعتبار الخبر وكذلك نكول المدعى عليه جعل بيانا اي اقرارا يوجب الحق عندهما لحال في الناكل وهو
امتناع الناكل عن اداء ما لزمه وهو اليمين مع القدرة عليه فان اليمين قد لزمته بقوله عليه السلام واليمين
على من انكر فلا يكون الامتناع عنها مع القدرة عليها الا للاحتراز عن الوقوع في اليمين الكاذبة فيكون نكوله
بهذه الدلالة اقرارا وابو حنيفة رحمه الله لم يجعله اقرارا لان الامتناع كما يدل على الاحتراز عن اليمين
الكاذبة يدل على الاحتراز عن نفس اليمين والفداء عنها اقتداء بالصحابة وعملا بظاهر قوله
ولا تجعلوا الله عرضة لايمانكم ووجب اليمين لرعاية حق المدعي لا لذاتها وذلك يحصل بالبذل
والفداء فيحمل امتناعه على اختيار البذل فكان النكول بيانا اي بذلا لا اقرارا على قول ابي حنيفة
رحمه الله وقلنا في امة ولدت ثلثة اولاد في بطون مختلفة انه اذا ادعى الاكبر منهم كان هذا نفيا
لما قبله لدلالة حاله في النفي وهي ان الاقرار بنسب ولد هو منه واجب وان نفي نسب ولد ليس
منه واجب فاذا سكت عن بيان نسبهما بعد ما وجب عليه الاقرار بما كان منه كان ذلك دليل النفي
لانه موضع الحاجة الى البيان فيجعل كالتصريح بالنفي وقد تقدم البحث في هذه المسئلة في الاستدلال لانه
الناسخة مستوفى قال رحمه الله واما الثالث فمثل سكوت المولى حين يرى عبده الى آخره واما
النوع الثالث وهو الذي تثبت ضرورة دفع الغرور فمثل سكوت المولى حين راى عبده يبيع ويشتري
فانه يجعل اذنا بالتجارة دفعا للغرور عن الناس وذلك لان الناس يعاملون العبد ولا يعتمدون
عند حضور المولى اذا كان ساكتا فان لحقته ديون ثم قال المولى كان محجورا عليه يتأخر الديون الى وقت
عتقه وذلك مجهول قد يعتقه وقد لا يعتقه فيلزم اتواء حقوقهم وفي ذلك من الضرر ما لا يخفى
ويصير المولى غارا لهم ودفع الغرور والضرر واجب لقوله عليه السلام لا ضرر ولا ضرار في الاسلام
فلهذا جعل سكوته اذنا وقال الشافعي رحمه الله لا يكون اذنا لانه محتمل قد يكون رضا بتصرفه
وقد يكون لفرط الغيظ وقلة الالتفات الى تصرفه لعلمه بانه محجور شرعا كمن راى يبيع ماله
وسكت لم يكن اذنا والجواب بالقول بالموجب فانا سلمنا ذلك ولكن جعلنا سكوته اذنا دفعا
للضرر عن المسلمين لا في حق نفسه فان ذلك مرفوع بالنص كما رويناه وانما لم يجعل سكوته اذنا
في بيع ملك المولى لما فيه من الضرر المتحقق في الحال وهو ازالة ملك المولى فلا يثبت بالسكوت
وليس في ثبوت الاذن في الشرا ضرر متحقق في الحال على المولى لانه قد يحجره ولو لم يثبت لتضرر الناس

وكذلك اي وكسكوت المولى في كونه اذنا سكوت الشفيع في كونه ردا للعقد المعنى يعني دفع الغرور عن المشتري
فانه يحتاج الى التصرف في المشترى فاذا لم يجعل سكوته اسقاطا للشفعة فاما ان يمتنع المشتري عن التصرف
او ينقض الشفيع تصرفه عليه فيتضرر فلدفع الضرر والغرور جعلنا سكوته اسقاطا وان كان
في اصله غير موضوع لذلك ولان الشفعة شرعت لدفع ضرر الدخيل فاذا سكت فقد رضي بالتزام الضرر
على نفسه قال رحمه الله واما الرابع فمثل قول علمائنا رحمهم الله في رجل قال لفلان علي مائة ودينار او مائة
ودرهم الى آخره واما النوع الرابع من بيان الضرورة وهو ما ثبت بضرورة الكلام فمثل قول علمائنا في قول
الرجل لفلان علي مائة ودينار او مائة ودرهم ان العطف جعل بيانا للاول وجعل الاول من جنس المعطوف
درهما كان او دينارا وكذا كل ما كان مقدرا كقوله لفلان علي مائة وقفيز حنطة والشافعي رحمه الله
خالفنا في هذه المسئلة لا في الاصل وهو جعل السكوت بيانا لضرورة الكلام فانه يوافقنا في ان السكوت
يجعل بيانا للضرورة كما في عطف الجملة الناقصة على الكاملة وكما في عطف العدد المفسر على المبهم وانما
خلافه في هذه المسئلة بانها هل هي مبنية على هذا الاصل او لا فعنده غير مبنية عليه بل على اصل آخر
وهو ان بيان المجمل انما هو على المجمل والعطف لا يصلح لذلك لانه لم يوضع له ولانه لو كان بيانا لزم التنافي
في الكلام واللازم باطل فالملزوم مثله اما الملازمة فلان صحة العطف تقتضي المغايرة بين المعطوف والمعطوف
عليه وصحة التفسير تقتضي ان يكون المفسر عين المفسر فلو كان المعطوف تفسيرا للمعطوف عليه لزم
ان يكون عينه وغيره وذلك باطل بالضرورة واذا لم يصلح مفسرا بقيت المائة مبهمة فيكون القول قوله
في بيانها كما لو قال مائة وثوب ومائة وشاة ومائة وعبد ومائة وبيت بخلاف قوله مائة وثلثة
دراهم لانه عطف احد المبهمين على الاخر ثم فسر بالدراهم فينصرف التفسير اليهما لحاجة كل الى التفسير
وهذا هو القياس ووجه قولنا وهو الاستحسان ان هذا اي قوله ودرهم او دينار جعل بيانا عادة ودلالة
اما العادة فلانهم في العرف وقيل العادة تستعمل في الافعال والعرف في الاقوال فلان حذف المعطوف عليه
اي حذف تفسيره وتمييزه وهو درهم في قوله مائة ودرهم اي مائة درهم ودرهم متعارف ضرورة كثرة
العدد وطول الكلام يقول الرجل بعت منك بمائة وعشرة دراهم وبمائة وعشرين درهما ويراد بالجميع الدراهم
يقال بمائة ودرهم ودرهمين ويراد بالكل دراهم من غير فرق بين ما يكون المميز بلفظ الفرد وبين ما يكون بلفظ
الجمع واذا جاز تفسير المائة في البيع بالعطف عليه باعتبار العرف فكذا جاز تفسيرها به في الاقرار اذا كان
من المقدر وانما ما ليس بمقدر كالشاة والعبد فليس حكمه كذلك لانه لا يثبت دينا في الذمة حالا ومؤجلا
ثبوت الاول فان العادة جارية في اختصار ما كثر في الكلام والمقدر مما يثبت في الذمة كثر العقود والمبايعات
به فيكثر استعماله فيجعل العطف مفسرا طلبا للايجاز عند طول الكلام وغير المقدر كالثياب ونحوها
لا تثبت في الذمة الا سلما فلا يكثر بكثرة اسبابه فلم توجد فيه كثرة الاستعمال فلا يتحقق الضرورة
فبقي على الاصل واما الدلالة اي الاستدلال فلان المعطوف والمعطوف عليه بمنزلة شيء واحد كالمضاف
والمضاف اليه لتعريف المضاف فالمعطوف لتعريف المعطوف عليه لكن بشرط صلاحيته لذلك اما الاول
فبدليل اتحادهما في الاعراب واشتراكهما في الخبر والشرط اذا كان المعطوف ناقصا كما مر بيانه واما الثانية
فظاهر لان في قولك مائة درهم المضاف اليه وهو الدرهم يعرف المائة فاذا صح العطف اي المعطوف

للتعريف صح الحذف في المضاف اليه اي صح حذف المضاف اليه في المعطوف عليه وهو مميز ومعرفه بدلالة العطف
والعطف اي المعطوف اذا كان من المقدرات صلح للتعريف لما مر في بيان العادة فجعل دليلا على المضاف
اليه واذا لم يكن مقدرا كالثوب والفرس لم يصلح للتعريف لما مر ايضا فلم يصلح دليلا على المحذوف
وتفسيرا للماية واتفقوا في قول الرجل لفلان علي احد وعشرون درهما ان ذلك كله دراهم لان العرب
مع الاحاد معدود مجهول بمعنى عطف العدد المبهم وهو العشرون على ما هو واحد مذكور على وجه
الابهام وكل واحد منهما مفتقر الى تفسير وقوله درهما مذكور على طريق التفسير والتمييز فيكون
تفسيرا لهما فيكون الجمع من جنس ذلك المفسر ثوبا او غيره وقد اجمعوا في قول الرجل لفلان علي مائة
وثلثة دراهم فصاعدا ان المائة من الدراهم لان الجملتين يعني قوله علي مائة وعلي ثلثة فان كانت
واحدة منهما جملة ظرفية اضيفتا الى الدراهم اي نسبتا اليه فصارا اي لفظ الدراهم بيانا وكذلك اذا قال
مائة وثلثة اثواب او ثلث شياه يكون الكل ثيابا او شياها وقد قال ابو يوسف رحمه الله وهو
رواية ابن سماعة عنه في قوله لفلان علي مائة وثوب او مائة وشاة انه يجعل بيانا لان العطف
دليل الاتحاد مثل الاضافة والقول في بيان جنسها قول المقر وذكر لذلك ضابطة كلية وهي قوله
فكل جملة تحتمل القسمة فانها تحتمل الاتحاد ومعناه كل ما يجتمع يحتمل قسمة الجمع وهي ان يقسم
الجميع قسمة واحدة بطريق الجبر ولا يحتاج الى قسمة اخرى فهي محتملة للاتحاد لان قسمة القاضي
جبرا لا تقع الا فيما هو متحد الجنس والثوب والشاة من هذا القبيل كالمكيل والموزون فيمكن
ان يجعل المفسر منه تفسيرا للمبهم اي دالا على المحذوف الذي هو تفسيره بدلالة العطف الموجب
للاتحاد كالدرهم والدينار فلذلك اي فلاحتمال الاتحاد جعل العطف في قوله وثوب او وشاة
بيانا للماية بخلاف قوله مائة وعبد فان العبد لا يحتمل القسمة مطلقا فلا يتحقق معنى الاتحاد
فيه بسبب العطف فلا يصلح بيانا كذا ذكر شمس الائمة في اصوله ومبسوطه واستشكل هذا
الفرق فان عند ابي يوسف رحمه الله يقسم الرقيق كالثياب فينبغي ان يساوي العبد الثوب
في صلاحيته للبيان واجيب بان قولهما في العبد انه يحتمل القسمة ما ول بما اذا اتفق راي المتقاسمين
على القسمة فيقسم القاضي بناء عليه ولا تكون هذه قسمة حقيقية بل يكون بيعا كذا في الجامع الحسامي
ولكنه مخالف لرواية المبسوط والهداية وغيرهما فان المذكور فيهما ان الرقيق اذا كان جنسا
واحدا يقسم قسمة جمع عندهما بطلب بعض الشركاء وقيل في الجواب ان المذكور في الكتاب رواية
اخرى عن ابي يوسف رحمه الله وافق فيها ابا حنيفة رحمه الله في ان الرقيق لا يقسم قسمة جمع وقيل
يحتمل انه اراد ان الثوب والغنم يقسمان قسمة جمع بالاتفاق فيتحقق الاتحاد والرقيق لا يحتمل
هذه القسمة بالاتفاق بل هي على الخلاف فلا يثبت بمثلها الاتحاد والجواب عن قول الشافعي رحمه الله
انه مجمل فاله البيان انا لا نسلم ذلك فان المجمل ما لا يدرك بنفس العبارة ويتوقف معرفته على
بيان المجمل وههنا يمكن معرفته بجعل المعطوف دالا على تفسيره فلا يكون مجملا وعن قوله انه يلزم
التنافي في الكلام انه ممنوع فانا لم نجعل العطف تفسيرا للماية حقيقة بل جعلناه دليلا على المحذوف
الذي هو تفسير وتمييز للماية فلا يلزم التنافي وعن اعتباره بقوله مائة وثوب وعبد انا لا نسلم

انه لا يصلح للتفسير على رواية ابن سماعة ولئن سلم فشرطه ان يكون من المقدرات وما ذكرتم ليس
من ذلك والحاصل ان ما يصلح تفسيرا وما لا يصلح ثلثة اقسام قسم صالح بالاتفاق كما في قوله له علي
مائة وثلثة دراهم ومائة وثلثة اثواب وبعت منك بمائة وعشرة دراهم وقسم غير صالح بالاتفاق
على ظاهر الرواية كقوله له مائة وثوب او مائة وشاة وقسم مختلف فيه كقوله له علي مائة ودرهم
او دينار فان الشافعي رحمه الله الحقه بغير الصالح وعلماؤنا الحقوه بالصالح بدلالة العادة والاستدلال
والالحاق بالصالح اصلح قال رحمه الله باب بيان التبديل وهو النسخ الكلام في هذا الباب
الى آخره هذا اخر اقسام البيان النسخ والكلام فيه مستوفى يعتمد الكلام في تفسير النسخ ومحله
وشرطه والناسخ والمنسوخ اما تفسيره فقد اختلف الاصوليون فيه لغة فقيل انه في اللغة
عبارة عن التبديل وهو الازالة قال الله تعالى واذا بدلنا اية مكان اية والله اعلم بما ينزل
فسمى النسخ تبديلا ومعنى التبديل ان تزول شيء ويخلفه غيره يقال نسخت الشمس الظل لانها
تخلفه شيئا فشيئا وقيل معناه النقل وهو تحويل شيء من مكان الى مكان او من حالة الى حالة مع
بقائه في نفسه ومنه نسخ المواريث لانتقالها من قوم الى قوم ومنه نسخت الكتاب ثم قيل
اطلاقه على المعنيين بالاشتراك لان الاصل في الاطلاق الحقيقة وقيل حقيقة في الازالة مجاز في الاخر
لانه لم يستعمل الا فيهما وليس حقيقة في النقل لان في نسخ الكتاب لم يوجد النقل فتعين ان يكون
حقيقة في الاخر وقيل بالعكس والاول اولى لان النقل المنسوخ الى ناسخه لا يتصور اما الازالة
فمتصورة والى هذا اشار الشيخ بقوله هذا اي التبديل اصل هذه الكلمة وهي النسخ وحقيقتها حتى صارت
تشبه الابطال من حيث كان المبدل وهو الناسخ وجودا يخلف زوال المنسوخ فان المبطل للشيء
يخلف زواله واما في الاصطلاح فقد اختلفوا فيه ايضا وعرفوه بتعريفات مختلفة والاشتغال بذكرها
وتصحيحها وتزييفها مما لا يهمنا الان فلنعرض عن ذلك ولنكتف ببيان ما اختار الشيخ ههنا
وهو قوله وهو في حق صاحب الشرع بيان محض لمدة الحكم المطلق الذي كان معلوما عند الله الا انه
اطلقه فصار ظاهره البقاء في حق البشر وكان تبديلا في حقنا بيانا محضا في حق صاحب الشرع
وهذا يشير الى ان النسخ له جهتان جهة البيان بالنسبة الى الشارع وجهة التبديل والرفع
بالنسبة الينا وهذا التعريف باعتبار جهة الشارع والمراد بالحكم هو الحاصل المتعلق بالمكلف
فالتعلق بعد ما لم يتعلق الحكم او تعلقه القديمان وهو احتراز عن بيان مدة ما ليس
بحكم وقوله المطلق احتراز عن حكم مقيد بالتابيد او بالتوقيت فانه لا يصح نسخه قبله وقوله
كان معلوما عند الله يبين كونه بيانا وقوله الا انه اطلقه اي لم يبين توقيت الحكم المنسوخ فصار
ظاهره البقاء في حق البشر لان اطلاق الامر يقتضي توهما بقاءه على التابيد بيان لكونه تبديلا ورفعا
ويمكن ان يحد باعتبار جهة الرفع فيقال النسخ هو رفع حكم شرعي بعد ثبوته بنص متاخر عنه فقوله
رفع حكم كالجنس يشمل النسخ وغيره وبقوله شرعي خرج عنه رفع المباح الذي ثبت بالاصل لانه ليس
حكما شرعيا وقوله بعد ثبوته يخرج رفع الحكم الشرعي بالنوم والغفلة فان رفع وجوب الصلوة عن النائم
والغافل بالنوم والغفلة قبل ثبوت الوجوب عليهما وقوله بنص احتراز عن الاجماع والقياس لانهما

ليسا بنا سخين قال صاحب البديع ومن اجاز النسخ بالفعل يقول كان قوله بنص قوله بدليل وفيه
نظر لانه يشمل القياس والاجماع المحترز عنهما والاولى ان يقال بدليل خلا الاجماع والقياس وقوله
متاخر عنه احترازا عن رفع الحكم الشرعي بالمتصل كالخصوص ان كان مستقلا والاستثناء ان كان
غيره وقيل النسخ رفع بالنسبه الى الله تعالى ايضا لانه تعالى ان ينتهى الحكم بالنسخ والمنسوخ حكم الله
فيكون النسخ زواله برفعه ولا يكون زواله بنفسه اذ لو كان لما كان نسخا هذا ضروري ولا معنى
للنسخ سوى حكمه بزوال الحكم الاول يدل عليه قوله تع واذا بدلنا اية مكان اية يسمى النسخ تبديلا
منه ولئن كان بيانا في حق الشرع فلم لا يجوز ان يكون في حقنا كذلك لا يقال لانا فهمنا الدوام
لان فهم الدوام لا ينافي كونه بيانا واجيب بان الرفع يقتضي الثبوت والبقاء لولاه وههنا
البقاء بالنسبة الى علمه محال لان ذلك خلاف معلومه واما بالنسبه الينا فانه زال ما كان ظاهر
الثبوت وخلفه شيء اخر فالتبدل فيه ظاهر فسميناه به قال صاحب الميزان هذا غير مستقيم
لانه يؤدى القول بتعدد الحقوق والحق عندنا واحد في الشرعيات والعقليات جميعا واجيب
بان الحق عندنا واحد عند الله واما بالنسبة الى العباد فمتعدد في الفروع حتى وجب على كل
مجتهد العمل باجتهاده ولا يجوز له تضليل غيره ورد بان وجوب العمل باجتهاده لا يوجب كونه
حقا لجواز ان يكون معفوا محسوبا عند الله حثا على الاجتهاد وان كان خطاء حقيقة ويدل عليه قوله
صلى الله عليه وسلم وان اخطات فلك اجر وتخطئة الصحابة بعضهم بعضا واجيب بانه ان اراد
بقوله وجوب العمل لا يوجب انه الحق الحقيقي فمسلم وان اراد به كونه حقا في حق العمل فممنوع لان وجوب
العمل بما هو خطاء من كل وجه ممتنع عقلا وشرعا فيكون بيانا في حق الحق الحقيقي ورفعا بالنسبه
الى العباد وهو اي النسخ كالقتل فانه بيان اجل المقتول عند الله لان المقتول ميت باجله
عند اهل الحق بلا شبهه اذ لا اجل له سواه قال الله تعالى فاذا جاء اجلهم لا يستاخرون ساعة ولا
يستقدمون والموت الذي حصل فيه انما هو خلق الله تعالى كما حصل في الميت حتف انفه وفي حق
القاتل تبديل وتغيير وقطع للحيوة المظنون استمرارها حتى وجب القصاص على القاتل ان كان عمدا
والدية على العاقلة ان كان خطاء قال رحمه الله والنسخ في قال اصحها انه باطل عقلا وقال بعضهم هو باطل
سمعا وتوقيفا الى اخره اما النسخ في احكام الشرع جايز صحيح سواء كانت بالنسبة الى شريعة واحدة
او اكثر عند المسلمين اجمع وقالت اليهود انه فاسد وافترقوا في ذلك فرقتين ذهب احديهما الى بطلانه
عقلا واخرى الى بطلانه سمعا وتوقيفا وقد انكر بعض المسلمين النسخ لكنه لا يتصور هذا القول من مسلم
مع صحة عقد الاسلام والمراد به ابو مسلم الاصفهاني فانه لم يجوز النسخ في شريعة واحدة وانكر وقوعه
في القران قال صاحب القواطع ابو مسلم الاصفهاني رجل معروف بالعلم وان كان يعد من المعتزلة له
كتاب كبير في التفسير وكتب كثيرة فلا ادري كيف وقع هذا الخلاف منه وهذا الخلاف لا يتصور
ممن صح منه عقد الاسلام فانه ثبت في القران نسخ توجه الى بيت المقدس بالتوجه الى الكعبة ونسخ
الوصية للوالدين باية المواريث وغير ذلك مما لا يحصى فان لم يقر به تعنت واستحق عدم التكلم معه
والاعراض عنه لا تمسك له بقوله تع لا ياتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه بانه وصف كتابه بعدم

الابطال والنسخ ابطال لان ذلك ممنوع بل هو بيان ومعنى الاية لم يتقدم على هذا الكتاب من كتب الله ما يبطله
ولا ياتي بعده ما يبطله احتج الفرقة التي قالت ببطلانه توقيفا بان موسى صلى الله عليه وسلم قال لقومه
تمسكوا بالسبت اي بالعبادة في السبت والقيام بامرها ما دامت السموات والارض وزعمت ان ذلك مكتوب
في التورية وانه بلغهم بما هو طريق العلم يعني التواتر عن موسى عليه انه قال لا نسخ بشريعته واحتج اصحاب
القول الاخر بان الامر يدل على حسن المامور به والنهي عن الشيء يدل على قبحه والنسخ يدل على ضده اي على ضد
ما دل الامر والنهي عليه فان نسخ الامر يكون بالنهي والنسخ في النهي يكون بالامر او الاباحه فيفضي النسخ الى
ما امر لحسنه كان قبيحا في ذاته وما نهى عنه لقبحه كان حسنا في نفسه او غير قبيح والشيء الواحد لا يكون
حسنا وقبيحا على ان ذلك يؤدي الى القول بجواز البداء والجهل بعواقب الامور وذلك كفر وقد اقتصر الشيخ
على هذه الشبهة الواحدة ولا علينا ان نذكر من شبههم شيئا فمنها ما قالوا النسخ ان كان لحكمة ظهرت
له لم تكن ظاهرة له قبل النسخ يلزم البداء لانه ظهور ما لم يكن ظاهرا وان لم يكن كذلك يلزم العبث واجيب
بان هذه الشبهه مبنية على اعتبار المصلحة والحكمة في احكام الله وهي قاعدة الحسن والقبح العقليين
وهي باطلة وبعد التسليم فالمصالح تختلف باختلاف الازمان والاحوال كمنفعة شرب الدواء
في وقت او حال وضرره في اخر وقد اندرج في هذا الجواب جواب الشبهة التي ذكرها الشيخ في المتن
ومنها ما قالوا ان الله تع ان كان عالما باستمرار الحكم الى وقت النسخ فينتهي الحكم بنفسه فلا رفع فلا
نسخ وان كان عالما باستمرار الحكم الى وقت النسخ وعالم برفع الحكم بالنسخ وعالم بانه لولا طريان النسخ
لاستمر حكمه ومنها انه لو جاز نسخ وجوب الفعل لكان اما قبل وجوده وهو باطل اذ لا ارتفاع للمعدوم وانما
بعد كذلك لانه معدوم وهو لا يرفع واما وجوده وهو محال والا لزم ارتفاعه حال وجوده فيلزم الجمع بين النفي
والاثبات واجيب بان المراد بنسخ الحكم ان التكليف الثابت على المكلف بعد ان لم يكن ثابتا عليه
زال كما يزول بالموت لا ان الفعل مرتفع قال رحمه الله ودليلنا على جوازه ووجوده سمعا وتوقيفا الى اخره
اما دليلنا على جواز النسخ ووجوده المستلزم لجوازه عقلا من جهة السمع والتوقيف ان احدا لم ينكر استحلال
نكاح الاخوات في شريعة آدم عليه السلام وقد ورد في التورية ان الله تع امر آدم بتزويج بناته من بنيه وان احدا
لا ينكر استحلال الاستمتاع بالجزء لآدم عليه وهي حواء التي خلقت منه وان ذلك نسخت بغيره من الشرايع
وكذلك الجمع بين الاختين كان مشروعا في شريعة يعقوب عليه فانه ذكر في التورية ان يعقوب خطب
الصغرى فقال ابوها ليس من سنة ولدنا ان نزوج الصغرى قبل الكبرى فتزوجهما معا ثم حرم الجمع
بين الاختين في حكم التورية وكذا العمل بالسبت كان مباحا قبل شريعة موسى عليه لاتفاقهم على ان السبت
كان مخصوصا بشريعته ثم انتسخ تلك الاباحة بشريعته فان قيل ما روي من حل نكاح الاخوات
والاستمتاع بالجزء في شريعة ادم يحتمل ان يكون مخصوصا بذلك القوم بضرورة او موقتا بحوتهم
فتحريم ذلك في شريعة من بعده لا يكون نسخا بل رفعا للاباحة الاصلية وانهاء للحكم بانتهاء وقته
اجيب بانه ثبت بالتواتر امر آدم ولم ينقل تخصيص ولا توقيت فوجب اجراؤه على الاطلاق ولا يقدح
فيه الاحتمال الذي ذكرتم لكونه غير ناش عن دليل ومثله لا يخرج الدليل القطعي الى الظن واما الدليل المعقول
فهو ان النسخ بيان مدة الحكم للعباد وقد كان ذلك اي مدة الحكم غيبا عنهم ولو وقت الشارع حكما

في ابتداء شرعه الى غاية بان قال شرعت الحكم الفلاني الى الوقت الفلاني صح من غير لزوم قبح
فكذا اذا بين امد استمراره في زمان شرعه بالنسخ لانه بيان مدة الحكم حقيقة وبيان ذلك
انا انما نجوز النسخ في حكم مطلق عن ذكر الوقت يحتمل ان يكون موقتا ويحتمل البقاء والعدم على السواء
لان النسخ في حيوة النبي عليه السلام والامر المطلق في حيوته عليه للايجاب لا للبقاء اي انه يقتضي ان يكون
المامور به واجبا من غير ان يتعرض لبقائه اصلا بل البقاء بعد الثبوت باستصحاب الحال
على احتمال العدم بدليل يوجب العدم لا ان البقاء بدليل يوجبه اي الامر الاول لانه لم يتناول البقاء
لغة واذا لم يكن الامر موجبا للبقاء فالناسخ الدال على عدم البقاء متعرضا لحكم الدليل الاول لا يكون
بوجه الا ظاهرا فان ظاهره البقاء ما لم يوجد المزيل بل كان بيانا للمدة التي هي غيب عنا وهو المراد
ببيان المدة هو الحكمة البالغة بلا شبهة لان شرعية الاحكام لمنافع تعود الى العباد لان الشارع
منزه عن النفع وقد تتبدل المنفعة بتبدل الازمان لا محالة فان الطبيب قد يامر المريض بشرب
دواء معين ثم ينهاه عن ذلك بعد زمان وذلك لا يكون بداء وجهلا بل دليلا على وفور علمه وخبرته قوله
بمنزلة الاحياء والايجاد يجوز ان يكون متعلقا بقوله للايجاب ويجوز ان يكون متعلقا بجميع ما تقدم
في الدليل المعقول ومعناه شان الدليل الناسخ مع الدليل الاول بمنزلة احياء شخص وايجاده فان
حكم الاحياء والايجاد الحيوة والوجود لا البقاء بل البقاء لعدم اسباب الفناء عند من يقول بان الممكن
في حال البقاء لا يحتاج الى تاثير من مؤثر وبابقاء غير الايجاد عند من يقول باحتياج الممكن في حال
البقاء الى تاثير المؤثر وقيل كان المذكور بكلمة او وسقط الهمزة من قلم الناسخ بدليل ما ذكره
شمس الائمة والشيخ في شرح التقويم ثم البقاء بابقاء الله او بانعدام اسباب الفناء ولا مشاحة
في ذلك لجواز ان يكون الواو بمعنى او ولكن حمله على ما ذكرنا اولى من كونه اشارة الى مذهبي المتكلمين
وقيل معناه البقاء بعدم اسباب الفناء وعدمها بسبب ابقاء الله تع فانه اذا اراد ابقاءه
لم يوجد اسباب الفناء وانما قال بابقاء غير الايجاد لان الابقاء اثبات البقاء والايجاد اثبات الوجود
والبقاء غير الوجود لجواز ان يقال وجد ولم يبق واختلاف اللوازم يدل على اختلاف الملزومات
الا ان كلمة غير لا تستعمل في صفات الله في اصطلاح اهل السنة فكان تسميته غيرا توسعا
باعتبار تغاير الامارات قوله وله اي للموجود اجل اي مدة معلومة عند الله فكان الافناء والاماتة
بيانا محضا لمدة حيوة كانت معلومة عند خالقه حين خلقه وان كان غيبا عنا وهذا لا يدل
على البداء ولم يتطرق اليه قبح فهذا اي النسخ مثله ايضا فلا يكون بداء وجهلا وقد اعترض على
الاصل الدليل بوجهين الاول ان البقاء لو كان بالاستصحاب لجاز النسخ بخبر الواحد لكونه
اقوى من الاستصحاب الثاني ان البقاء لو كان بالاستصحاب وهو ليس بحجة عندنا لزم ان لا
يكون نص ما في حيوة النبي صلى الله عليه وسلم حجة الا في حال نزوله وهو باطل واجيب عن الاول بان جواز
النسخ انما هو في حال حيوته صلى الله عليه وسلم وخبر الواحد فيه موجب للعلم بالسماع منه فصار قطعيا
يجوز النسخ به وعن الثاني بوجهين بالتزام الاحتجاج بمثل هذا الاستصحاب اي كل استصحاب
يكون عدم التغير معلوما فيه كما نزل على الرسول حكم فثبوته بالنص وبقاؤه بالاستصحاب

او بان لا نقول بالاستصحاب بل النص يدل على شريعته موجبه قطعا الى زمان نزول الناسخ وكلاهما ليس
بحجة مثبتة عند علمائنا رحمهم الله واما الثاني فلانه جواب غير مطابق للسوال ولعل الاولى ان يقال
قولكم لزم ان لا يكون نص ما في حيوة النبي عليه حجة لا يخلو اما ان يكون المراد بها بالنسبة الى من التزم الحكم
حال النزول اولا فان كان الاول فهم ليسوا بمحتاج حينئذ الى الحجة وان كان الثاني فهو بالنسبة اليه حال ايجاب
لا حال بقاء قال رحمه الله هذا حكم بقاء المشروع في حيوة النبي صلى الله عليه وسلم فاذا قبض الرسول عليه من غير
نسخ صار البقاء من بعد ثابتا الى آخره هذا جواب دخل تقريره لو كان الامر كما ذكرتم لزم ان لا يكون
للاحكام الباقية الى يومنا هذا مقطوعا بها لابتنائها على الاستصحاب الذي هو ليس بحجة وتقرير الجواب
هذا اي بقاء الحكم بالاستصحاب على احتمال العدم حكم بقاء المشروع في حيوة النبي صلى الله عليه وسلم لاحتمال
ورود النسخ فاما اذا قبض عليه عن غير نسخ فقد صار البقاء ثابتا بدليل يوجبه وهو ان لا نسخ الا بوحي
ولا وحي بعد وفاته صلى الله عليه وسلم فانه ثبت بالنص القاطع انه خاتم النبيين فصار البقاء يقينا
لا يحتمل النسخ بحال ثم زاد توكيدا بقوله فاذا غاب الحي بقي حيوته لعدم الدليل على موته اشار به الى حيوة
المفقود الثابتة بالاستصحاب فكذلك المشروع المطلق في حيوة النبي صلى الله عليه وسلم قوله واما دعواهم
التوقيف جواب عن تمسكهم بالدليل السمعي الذي تقدم ذكره ووجه بطلانه ما ذكرنا انه ثبت عندنا تحريف
كتابهم بالدليل القطعي فلم يبق نقلهم حجة ولهذا لم يكن الايمان بالتورية التي عندهم اليوم بل يجب بالتورية
التي انزلت على موسى صلوات الله عليه ولان احدا من احبارهم لم يعارض محمدا صلى الله عليه وسلم مع حرصهم
على دفع قوله ولو كان ذلك عندهم لاحتج واحد ولو احتج لاشتهر كما اشتهر ساير امورهم
قال رحمه الله باب بيان محل النسخ محل النسخ حكم يحتمل بيان المدة والوقت الى آخره اقسام في هذا
الباب والذي هو محل النسخ قسم واحد وهو حكم مطلق يحتمل التوقيت لم يجب بقاؤه بدليل يوجب
البقاء كالشراء يثبت به الملك دون البقاء فينعدم الحكم لانعدام سببه لا بان نسخ بعينه فلا يؤدي
الى التناقض والبداء ولا يصير الشيء الواحد حسنا وقبيحا في حالة واحدة بل في حالين لما ثبت ان
النسخ بيان مدة الحكم حقيقة لا بد من ان يكون محله حكما في نفسه يحتمل بيان المدة والوقت وفي احتمال
ذلك وصفين احدهما ان يكون في نفسه محتملا للوجود والعدم حتى يوجد حينا وينتفي اخر والثاني
ان لا يكون ملحقا به ما ينافي المدة والوقت اذ لو كان ملحق به ذلك لكان النسخ قبله بداء كما ذكر
والحاصل ان ما دل عليه الدليل الشرعي اما ان يكون واجبا بصفته او ممتنعا او ممكنا والثالث
اما ان يكون مما اقترن به تابيد او تاقيت او مما لم يقترن به ذلك فهو خمسة اقسام والاول كذات
الباري وصفاته كالعلم والقدرة من صفات الذات والخلق والاحياء والرزق من صفات الفعل
وكاسمائه مثل الرحمن الرحيم العليم الحليم فانها قديمة ابدية سرمدية لا يحتمل شيء منها العدم فلا يكون
محلا للنسخ والثاني كشريك الباري فانه لا يحتمل الوجود اصلا فلا يكون محلا للنسخ والثالث
وهو قرن به تابيد صريحا كقوله تعالى خالدين فيها ابدا وصف اهل الجنة بالخلود وهو مطلق
يقبل الزوال فلما اقترن به الابد صار بحال لا يحتمل الزوال وقوله وجاعل الذين اتبعوك فوق الذين
كفروا الى يوم القيمة والمراد بالمتبعين هم المسلمون لانهم متبعون في اصل الاسلام وان اختلفت الشرائع

دون الذين كذبوا من اليهود وكذبوا عليه من النصارى كذا في الكشاف او دلالة كسائر شرائع نبينا
التي قبض صلى الله عليه وسلم على تقريرها فانها مويدة لا يحتمل النسخ بدلالة ان محمدا صلى الله عليه وسلم
خاتم النبيين لا نبي بعده ولا نسخ الا بوحي على لسان نبي فان قيل الاكثرون على ان من الاخبار مما يحتمل
النسخ لان تحقق المخبر به في خبر من لا يجوز عليه الكذب واجب والواجب ليس بمحل للنسخ اجيب
بان المراد بيان المثال اعم من ان يكون خبرا او غيره واعلم ان ذلك يختلف فيه فان بعض المعتزلة
والاشعرية يجوز النسخ في الخبر مطلقا اذا كان مدلوله متكررا او الاخبار عنه عاما كما لو قال
مثلا عمرت زيدا الف سنة ثم انه اراد تسعمائة او قال اعذب الزاني ابدا ثم قال اردت به
الف سنة لان الناسخ في ذلك مبين ان المراد بعض المدلول بخلاف ما اذا لم يكن متكررا نحو قوله
اهلك الله زيدا ثم قال ما اهلكه لان ذلك يقع دفعة واحدة فلو اخبر عن اعدامه وايجاده جميعا كان
تناقضا وفصل قوم بين الماضي والمستقبل فمنعه في الماضي وجوزه في المستقبل لان وجود المتحقق لا يمكن
رفعه بخلاف المستقبل لانه منع من الثبوت واستدل بظاهر قوله تعالى يمحو الله ما يشاء ويثبت
وبقوله لادم ان لك ان لا تجوع فيها الى ان قال وعصى ادم ربه فغوى ثم نسخ بقوله فبدت لهما سوآتهما وبظواهر ايات
الوعيد كقوله ومن يقتل مومنا متعمدا وقوله ومن يعص الله ورسوله الاية فانها نسختا بقوله ان
الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء وذهب جمهور العلماء الى عدم صحته وهو
الصحيح لان النسخ توقيت وهو لا يستقيم في الخبر فانه لا يقال اعتقدوا الصدق في هذا الخبر
الى وقت كذا ثم اعتقدوا خلافه بعد ذلك فانه بداء وجهل وذلك على الله محال ونحن لا نمنع صحة ارادة تعالى
من اللفظ ولا صحة ورود النسخ على ما التحق به توقيت وتابيد على ما سيجي فاما قوله يمحو الله ما يشاء
فقد قيل يمحو من ديوان الحفظة ما ليس بحسنة ولا سيئة ومجال الكلام في الاية واسع فلا يكون سندا وقوله
ان لا تجوع الاية من التقييد والاطلاق لا من النسخ وفيه نظر لان تقييد المطلق نسخ عندنا وكذلك
ايات الوعيد كلها متقيدة او مخصوصة وهذا الخلاف اذا كان الخبر في غير احكام الشرع اما لو كان
فيها فهو والامر والنهي في جواز النسخ سواء ثم ان عدم جواز نسخ ما كان موبدا بتابيد صريح انما هو
مذهب الجصاص وابي منصور الماتريدي والقاضي ابي زيد والشيخ وشمس الائمة وصاحب البديع ومن
تابعهم وذهب غيرهم الى جواز نسخ الموبد والموقت مستدلين بان الخطاب اذا كان بلفظ
التابيد غايته ان يكون دالا على ثبوت الحكم في جميع الازمان بعمومه ولا يمتنع ان يكون مع ذلك كون الخطاب
مؤبدا ثبوت الحكم في بعض الازمان كما في الفاظ العموم فان لفظ التابيد قد يستعمل في العرف للمبالغة
لا الدوام يقال لازم فلانا ابدا فيجوز ان يكون في استعمال الشرع كذلك ويتبين بلحوق الناسخ ان المراد به
المبالغة لا الدوام واحتج المانعون بان نسخ الخطاب المقيد بالتابيد يودي الى البداء لان معنى التابيد
الدوام والنسخ يقطع الدوام يوضحه ان التابيد بمنزلة التنصيص على كل وقت من الاوقات والنسخ
لا يجري فيه فكذا فيما نحن فيه ولان التابيد يفيد الدوام في الخبر كما في تابيد اهل الجنة والنار حتى
ان من قال بجواز فنائهما وحمل قوله خالدين فيها ابدا على المبالغة نسب الى الزيغ والضلال فكذا
في الاحكام لعدم الفرق في دلالة اللفظ على مفهومها لغة وقولهم لا يمتنع ان يكون المخاطب مريدا

الى اخره غير صحيح لان ذلك انما يصح اذا اتصل به في الكلام قرينة لفظية او غيرها فاما اذا خلا الكلام
عنها كان دالا على معناه الحقيقي قطعا اذ الاحتمال بلا دليل لا يورث شبهة كما بينا فكان ورود النسخ عليه
بداء لا يقال يكون تخصيص العام متاخرا وليس في ذلك الا بيان انه اريد به البعض بقرينة متاخرة لانا نقول ذلك
ليس بتخصيص عندنا بل هو نسخ على ما مر وهذا اذا لم يكن التابيد لسان مدة بقاء الوجوب نصا مثل الصوم
واجب وجوبا مستمرا ابدا اما اذا كان كذلك فانه لا يقبل النسخ بلا خلاف لتادية الى الكذب والتناقض
قوله والثالث يعني القسم الثالث مما يمتنع النسخ فيه بسبب لحوق ما ينافيه فانه جعل ذلك ثلاثة اقسام
تابيد ثبت نصا وتابيد ثبت دلالة وقد مر بيانهما وتاقيت والخلاف في جواز النسخ فيه كالخلاف
في الذي اقترن به التابيد صريحا قال القاضي ابو زيد ليس لهذا القسم مثال من النصوص فلا يكون في ذكر
الخلاف فيه فائدة وقيل مثاله قوله تعالى تزرعون سبع سنين دابا وقوله تعالى تمتعوا في داركم ثلاثة ايام
وليس ببعيد لان ذلك ليس من الاحكام وكلامنا فيه الا ان يقول المقصود حصل بايراد المثال سواء كان
في الخبر او غيره كما مر وفيه نظر لان تزرعون بمعنى ازرعوا بدليل قوله فذروه في سنبله فكان من الاحكام
واورد ايضا قوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن وقوله وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الابيض
فان كلا منهما حكم موقت بوقت واجيب بان المقصود شرعية حرمة القربان في حالة الحيض وشرعية اباحة
الاكل والشرب في الليل وليست بموقتة وربما نها موقتتة باكثر مدة الحيض وبطلوع الفجر قوله فصار هو حاصل
ما تقدم يعني فاذا عرف ذلك صار الذي لا يحتمل النسخ اربعة اقسام في هذا الباب وهو ما لا يحتمل الا وجها واحدا
وهو الوجود وما لا يحتمل الوجود وما التحق به التابيد صريحا كان او دلالة وما التحق به التوقيت والذي
هو محل للنسخ قسم واحد وهو حكم مطلق يحتمل التوقيت لم يجب بقاؤه بدليل يوجب البقاء فقوله
مطلق احتراز عن المقيد بالتابيد والتوقيت وقوله يحتمل التوقيت احتراز عما لا يحتمله كالايمان بالله
وصفاته وقوله لم يجب بقاؤه بدليل يوجب البقاء احتراز عن الشرائع التي قبض عليها رسول الله عليه
وهو صفة لقوله حكم بعد صفة وتمثل بالشراء فانه يثبت الحكم في المبيع للمشتري ولا يوجب بقاءه اذ لو
اوجب البقاء لامتنع الاقالة كما في حالة الابتداء واللازم باطل فالملزوم مثله بيان الملازمة ان المزيل
اذا قارن المثبت لم يعمل كما لو قال انت طالق مع نكاحك وقوله فينعدم تمهيد للجواب عن كلام اليهود
في دعواهم لزوم البداء والتناقض وذلك لان الحكم اذا لم يكن بقاؤه بدليل يوجب البقاء بل بعدم الدليل
المزيل كان عدم الحكم عند ورود الناسخ لعدم سبب بقائه وهو عدم الدليل المزيل لتبدل ذلك
العدم بوجود الناسخ لان يكون الناسخ بنفسه متعرضا له بالابطال والازالة ليلزم منه البداء
والتناقض وقيل المراد بالسبب هاهنا هو المعنى الداعي الى شرعيته يعني انعدام الحكم لعدم المعنى
الداعي اليه لا بالناسخ كانتهاء شرعية اعطاء المؤلفة قلوبهم من الزكوة بانتهاء سببه وهو
ضعف المسلمين فيكون ورود الناسخ امارة على انتهاء السبب لا ان يكون متعرضا بنفسه
للابطال فلا يودي الى التناقض والبداء ولا يلزم اجتماع الحسن والقبح في شيء في حالة واحدة كما زعموا
بل يلزم منه اجتماعهما في شيء واحد في حالتين وهو غير مستبعد فضلا عن الاستحالة قال رحمه الله
فان قيل ان الامر بذبح الولد في قصة ابراهيم عليه السلام الى اخره قلنا هذا سؤال يرد على قوله ولا يصير

الشيء الواحد حسنا وقبيحا في حالة واحدة وتقريره ان ابرهيم عليه الصلوات امر بذبح الولد ثم نسخ ذلك
بذبح الشاة بدليل ان ذبح الولد حرم بعد ذلك فصار ذبحه منهيا عنه مع قيام الامر حتى وجب ذبح الشاة
فداء عنه ففي ذلك اجتماع الحسن والقبح في شيء واحد في وقت واحد فاما عامة الاصوليين فقد قالوا لا يفهم احد
من الامر بذبح الولد ذبح الشاة فلا يكون الامر بذبح الولد امرا بذبح الشاة بل نسخ ذلك الامر بامر مبتدا
مضاف الى الشاة وتبين انه كان مامورا بالاشتغال بمقدمات الذبح ولهذا لما اشتغل بمقدماته
سماه الله محققا لرؤيا، والدليل على ذلك قوله اني ارى في المنام اني اذبحك وهو ينبئ عن الاشتغال بمقدماته
ولو كان مامورا بحقيقة الذبح يقال اني اذبحك الا ان الشاة سميت فداء لتصورها بصورة الفداء وهو
ان ذبحها كان عقيب الذبح المضاف الى الولد وهذا كما ترى ليس بشيء لانه متردد فتارة يقولون
الامر كان بذبح الولد وتارة يقولون كان مامورا بالاشتغال بمقدمات الذبح فقد عمل وفرغ منها
فكيف يكون نسخا وقالوا ان ذبح الشاة كان بامر اخر وهو بين في تسمية الفداء واما الشيخ فقد اجاب
بالمنع بقوله لم يكن ذلك بنسخ اي لا نم ان الحكم الثابت بالامر انتسخ بذبح الشاة بل ذلك الحكم بعينه
كان ثابتا بعينه ولهذا سماه الله محققا لرؤياه والنسخ هو انتهاء الحكم ولم يكن الا ان المحل الذي
اضيف اليه لم يحله الحكم على طريق الفداء دون النسخ ولعل الذي حمل الشيخ على ذلك تسمية الشاة
فداء فان الفداء لغة اسم لما يقوم مقام الشيء في قبول المكروه المتوجه عليه كمن رمى سهما الى غيره
فتقدم على المرمى اليه احد فقتله ذلك السهم يقال فداه بنفسه مع بقاء خروج السهم من الرمي
الى المحل الذي قصده وفي الشرع ايضا الفداء انما يكون مع قيام ما وقع عنه الفداء كالفداء عن الصوم
في حق الشيخ الفاني فان حكم الاصل باق في حقه حتى لو قدر على الصوم بعد ما فدى لزمه الصوم واذا كان
الفداء ما ذكرنا لغة وشريعة وقد سميت الشاة فداء اقتضى قيام الامر الاول وهو ينافي النسخ
لانه انتهاء الحكم ولم يوجد فقوله الا ان المحل الذي اضيف اليه يجوز ان يكون جوابا عن سوال
تقريره لو كان الحكم بنفسه ثابتا لزم وقوعه واللازم باطل بالضرورة فالملزوم مثله بيان الملازمة
ان المقتضي ثابت والفاعل مبتلى مامور والمحل قابل والمانع منتف فيلزم الوقوع وتقرير الجواب
انا لا نم انتفاء المانع فان المتولدات يخلق الله عند اهل الحق ولم يخلقها فوجد المانع فثبت انتفاء
النسخ لعدم ركنه وهو كونه بيانا لمدة الحكم الاول قوله وكان ذلك جواب عما يقال فما الحكمة في ايجاب
ذبح الولد اذا لم يجب ذبحه وتقرير الجواب كان ذلك ابتلاء اي لتحقق معنى الابتلاء في حق الخليل حتى
يظهر منه الانقياد والاستسلام على ما به من حرقة القلب على ولده وفي حق الولد المجاهدة على
معرة الذبح اي شدته مبتلى بالصبر والمجاهدة الى حال المكاشفة واذا كان كذلك كان ممتثلا للحكم
الثابت بالامر فلا يستقيم القول فيه بالنسخ فلا يجتمع الحسن والقبح في شيء واحد لانتهاء الموجب
للقبح وبقاء الامر الموجب للحسن هذا ما ذكر في توجيه كلام الشيخ في هذا الموضع والذي اقول
في توجيه كلامه في هذا الموضع ان هذا السؤال ان كان من منكري النسخ كان ذلك قولا منهم بجواز
اجتماع الحسن والقبح في حالة واحدة وذلك يؤدي الى جواز النسخ لان المانع من جوازه ذلك عندهم
فكان الضرر السوال عائدا اليهم وان كان من غيرهم وكان توجيهه ان كون الشيء حسنا وقبيحا

لا يستلزم انتفاء النسخ فانهما قد وجدا في قصة ابرهيم مع ان النسخ موجود فيها كان الجواب ان يقال هذا
لا يضرنا لان اجتماعهما ان كان مستلزما لانتفاء النسخ صح منع وجود الملزوم وان لم يكن مستلزما فلا يمنع
جواز النسخ وان كان مستلزما النقض على انتفاء صيرورته حسنا وقبيحا مع كونه ضعيف الورود
لاستقراره انه في بداية العقول فالجواب بطريق المناقضة كما اشار اليه الشيخ وهو انا لا نم ان
الحسن والقبح اجتمعا في ذلك لان النسخ لم يوجد ثمه فان النسخ بيان مدة الحكم بالانتهاء ولم يوجد بل كان ذلك
الحكم بعينه باقيا وبيانه ان الخليل عليه اوحي اليه بذلك في المنام وهو قابل للتاويل كما راى يوسف عليه انه
سجد له احد عشر كوكبا والشمس والقمر وكان تاويله ما كان وراى نبينا صلى الله عليه وسلم انه اعطي سوارين
فاولهما بمسيلمة الكذاب والاسود العنسي وقد يمكن ان يكون تاويل رؤيا الخليل عليه ذبح الكبش لكن الله تع
وتقدس اخفى عنه فظن صلوات الله عليه انه محمول على الظاهر ما قدم على امتثال ما امر به باحداث الذبح
في المحل الذي اضيف اليه ظاهرا ولما لم يكن مرادا في الحقيقة لم يخلق الله المتولد اي الانقطاع الذي هو
مطاوع القطع على ما هو المذهب الحق فلم يحل الحكم في محله على طريق الفداء قوله على طريق الفداء دون
بالفداء اشارة الى انه المامور به في الواقع وانما سماه فداء ظاهرا دون النسخ فان نسخ الشيء بنفسه محال
وقوله وكان ذلك ابتلاء يمكن ان يكون جواب سوال تقريره ما فائدة ذلك الاخفاء واضافة الامر الى ما ليس
بمراد محلا وتقرير الجواب كان ذلك ابتلاء والدليل على هذا قوله استقر حكم الامر مقصورا على قبلة
لكمال الاتصال لكونه استئنافا فكان قائلا قال ما وجه كونه ابتلاء وكيف ذلك صفة لي قال لانه استقر
او هو بيان وتفسير لكونه ابتلاء فسر كونه ابتلاء بان حكم الامر عند المخاطب هو ابرهيم عليه استقر في اخر
الحال على ان المطلوب منه في حق الولد ان يصير قربانا بنسبة الحكم اليه بان يسمى ذبيح الله لا ان يصير
قربانا حقيقة مكرما بالفداء الحاصل الذي هو دافع لمحنة الذبح اي لشدته مبتلى بالصبر والمجاهدة
الى حال المكاشفة ولفظ المكاشفة اصدق شاهد على هذا التوجيه عند من له ذوق فثبت بهذا ان حكم
الامر حقيقة لم يكن مستقرا قبل الفداء والنسخ انما يكون بعد استقرار المراد لا قبله وقوله مكرما
ومبتلى يجوز ان يكونا خبرين ليصير بعد الخبر وهما متعلقان بالولد ويجوز ان يكونا حالين فيمكن ان يكونا
عن كل واحد من الوالد والولد وقوله الحاصل المعني قبل ضمن النسخ الحصول معنى الدفع ويجوز ان يكون
باقيا على معناه اي مكرما بالفداء الحاصل من عند الله لاجل دفع شدة الذبح ويكون مجازا بالحذف قوله
وقد سمي فداء في الكتاب لا نسخا استعضاد بلفظ الكتاب على ما ذهب اليه لما عرف من معنى الفداء
فثبت ان النسخ لم يكن لعدم ركنه قال رحمه الله باب بيان شرط النسخ وهو التمكن من عقد القلب
فاما التمكن من الفعل فليس بشرط عندنا وقالت المعتزلة انه شرط الى اخره اه للنسخ شروط بعضها
متفق عليه وبعضها مختلف فيه فالمتفق فيه كون الناسخ والمنسوخ حكمين شرعيين فان العجز او الموت
يزيل التعبد ولا يسمى ذلك نسخا وكذلك ازالة الحكم العقلي بالشرعي لا يسمى نسخا وكون الناسخ منفصلا
ومتاخرا فان الاستثناء والغاية لا يسميان نسخا وانما لم يذكر الشيخ هذه الشروط لان تعريف النسخ
يتضمنها والشروط المختلف فيها كون الناسخ والمنسوخ من جنس واحد واشتراط البدل للمنسوخ
واشتراط كونه اخف من المنسوخ او مثله فانها شرط عند قوم ومنها التمكن من الفعل وعقد القلب

له واتفقوا على ان نسخ الفعل بعد التمكن من الفعل جائز والمراد من التمكن ان يمضي بعد وصول الامر الى المكلف
زمان يسع الفعل المامور به واختلفوا في جوازه قبل التمكن منه ويتصور ذلك على وجهين احدهما ان يرد
الناسخ بعد التمكن من الاعتقاد قبل دخول وقت الواجب كما اذا قيل صوموا غدا ثم قيل قبل الصبح لا تصوموا
والثاني ان يرد الناسخ بعد دخول وقت الواجب قبل انقضاء زمان يسع الواجب كما اذا قيل صم غدا
ثم شرع في الصوم فقبل انقضاء اليوم الذي شرع في صومه قيل لا تصم فذهب بعض اصحابنا كالشيخ ابي
منصور والقاضي ابي زيد والجصاص وبعض اصحاب الشافعي وبعض الحنابلة وجمهور المعتزلة
الى ان التمكن من الفعل شرط وذهب اكثر الفقهاء وعامة اهل الحديث الى جوازه قبل التمكن من الفعل وهو
مختار الشيخ ومتابعيه وهذا الخلاف بناء على ان حكم النسخ عندنا بيان المدة لعمل القلب اصلا
اي هو الامر الاصلي الذي لا يحتمل السقوط لانه لازم على كل السعادة ولعمل البدن تبعا يعني انه من الزوائد
التي يحتمل ان يكون للنسخ بيانا للمدة ويحتمل ان يكون وعندهم هو بيان لمدة العمل بالبدن قالوا لان
العمل بالبدن هو المقصود بكل امر ونهي فكل ما هو مقصود بهما فهو المتصف بالحسن والقبح فمحل البدن
هو المتصف بالحسن والقبح اما الاولى فلانه يقال افعلوا كذا ولا تفعلوا وهما بصريحهما يدلان على
وجوب الفعل والمنع عنه لدلالتهما على المصدر لا على العزم والمنع عنه واما الثانية فلان المامور به
هو الذي يتصف بالحسن والمنهي عنه هو الذي يتصف بالقبح فاذا وقع النسخ قبل التمكن منه كان
بداء وغلطا وجمعا بين المتنافيين وذلك باطل ولنا في ذلك وجوه منها ان النسخ قبل التمكن من الفعل
واقع والوقوع دليل الجواز وذلك لانه روي ان النبي صلى الله عليه وسلم امر بخمسين صلوة ليلة المعراج
ثم نسخ ما زاد على الخمس قبل التمكن من الفعل بعد العقد فان قيل الحديث غير ثابت والمعتزلة ينكرون
المعراج ومن اقرّ به من غيرهم ينكر نسخ خمسين صلوة بالخمس ويجعله من زيادة القصاص
مستدلا بلزوم التمكن من الاعتقاد مع عدمه في حق الامة لعدم علمهم بذلك مع كونهم مامورين
فان الامر بخمسين صلوة لم يكن للنبي عليه السلام خاصة بل له ولامته ولئن سلم ثبوته فهو مخالف
للدليل العقلي الذي بيّنا والخبر المخالف لدليل العقل غير مقبول ولئن سلم عدم المخالفة فلا نسلم
ان ذلك كان فرضا بطريق العزم بل فوّض اليه ذلك فاذا اختار الخمس تقرر الفرض اجيب بان
الحديث مشهور تلقته الامة بالقبول فلا وجه لانكاره واهل النقل كما رووا اصل المعراج رووا فرض
خمسين صلوة ونسخها بخمس وذلك مذكور في الصحيحين وغيرهما من كتب الحديث والنبي صلى الله عليه وسلم
اصل هذه الامة وكان مبتلى بالاعتقاد والقبول في حقه وفي حق امته ويجوز ان يبتلى بامته لوفور
شفقته كما ابتلي بنفسه وليس بمخالف للدليل العقلي كما سنبين وثبت في الحديث انه صلى الله
عليه وسلم سأل التخفيف على امته غير مرة وكان موسى عليه السلام حثه على ذلك وذلك دليل انه لم يكن مفوضا
الى رايه بل كان نسخا على وجه التخفيف بعد الفرضية قبل فراغ عبارة النسخ تسامح لانه يستدل
على اعتقاده صلى الله عليه وسلم وعدم تمكنه من الفعل وح لا مدخل لقوله لانه عليه السلام اصل هذه الامة والجواب
انه ضمن جواب سؤال آخر فيه وهو ان يقال لم شرط الاعتقاد في حقنا مع تكليفنا اياه لعدم علمنا
بذلك فاجاب بذلك قوله ولم يكن ثمه تمكن من العمل فيه بحث لانه ان اراد به التمكن من فعل خمسين

صلوة كلها فمسلم ولكن لا يلزم النسخ قبل التمكن من الفعل لان التمكن من مدة تصلح لجزء من الفعل كان لذلك
كما نبينه وان اراد به عدم التمكن من مدة تصلح للجزء فممنوع ويمكن ان يجاب عنه بان المراد هو الثاني ولكنه
كان مامورا باداء خمسين صلوة في الارض باوقاتها ولم يتمكن من ذلك قبل الرجوع اليها ومنها ان النسخ بعد
وجود جزء من الفعل او مدة تصلح للتمكن من جزء من الفعل صحيح بالاجماع وان كان ظاهر الامر يحتمل كله
وصحة ذلك باعتبار وجود ما يصلح مقصودا بالابتلاء وهو وجود الجزء او مدة يتمكن منه فيها وما يصلح
مقصودا بالابتلاء موجود في المتنازع فيه لان عقد القلب على حسن المامور به وعلى حقيقته يصلح ان يكون
مقصودا بالابتلاء منفصلا عن الفعل بدليل ان الابتلاء قد يقع به مقصودا فان الله تعالى ابتلانا بما هو متشابه
لا يلزمنا فيه الا اعتقاد الحقيّة والوقوع دليل الجواز فيكون النسخ في المتنازع فيه ايضا صحيحا وفيه
بحث لان مراد الشيخ بالادنى اما ان يكون ادنى ما يطلق عليه الفعل وهو جزء من المامور به كما يدل
عليه ظاهر كلامه او وجود اصل الفعل الذي هو جزء تمامنا ول مطلق الامر بان قيل مثلا افعل كذا في المستقبل
فاوجدنا اصل الفعل ثم نسخ كما فسّر الشارحون به كلام الشيخ فان كان الاول فهو صحيح لكن الشارحين
قالوا انه هو المتنازع فيه وان كان الثاني فليس بصحيح لانه نسخ بعد الفعل وان مطلق الامر لا يدل
على التكرار ليتناول الفعل في جميع العمر ولكونه استدلالا بجواز النسخ على جوازه قبل التمكن وذلك ليس
بصحيح لعدم دلالة العام على الخاص والحق ان المراد هو الثاني قوله فليس بصحيح لانه نسخ بعد الفعل
قلنا ممنوع لانه نسخ لما سياتي في المستقبل لا للذي فعل في الماضي قوله ولان مطلق الامر لا يدل
على التكرار قلنا مسلم وقد ذكرنا قبل هذا ان مطلق الامر في حيوة النبي عليه السلام للايجاب لا للبقاء بل البقاء
باستصحاب الحال على احتمال العدم بدليل ان البقاء بدليل موجبه وهو الامر الاول لانه لم يثبتنا وله
لغة يكن دليل النسخ متعرضا لحكم الدليل الاول بوجه الا اذا هو انقول الشارحين ما ثبت ولا مطلق
الامر بمعناه بانضمام استصحاب الحال قوله ولكونه استدلالا بجواز النسخ على جوازه قبل التمكن
قلنا لا استبعاد في ذلك بل النسخ لا يوجد الا قبل التمكن من الفعل لان النسخ رفع التكليف ورفع
التكليف بعد الفعل محال لتحصيل الحاصل ومعه كذلك لاستلزامه اجتماع النفي والاثبات في وقت
واحد فتعين ان يكون قبل الفعل بعد التمكن من الاعتقاد لعدم التاثير ليشمول القبلين فالدليل
(اي قبل التمكن من الاعتقاد وقبل التمكن من الفعل)
الدال على جوازه دال على كونه قبل التمكن من الفعل ورد هذا الوجه بانا نلتزم الابتلاء
بالحقيقة في المتشابه ونمنع كون صورة النزاع من ذلك وعورض بان ما ذكرتم وان دل على ثبوت مدعاكم
ولكن عندنا ما ينفيه وذلك لان حكم الامر وجوب الفعل وهو يقتضي الوجود والوجود في زمان لا يسع
الموجود تكليف بما ليس في الوسع والبناء على وجوب الاعتقاد غير صحيح لانه يقال يجب عليه اعتقاد فعل
واجب او غيره والاول باطل لعدم الوجوب قبل التمكن من الفعل بالاجماع فاعتقاد ما ليس بواجب واجبا
لا يجوز والثاني كذلك لان ايجاب اعتقاد فعل غير واجب لا يجوز والجواب ان الابتلاء بعقد القلب
اقوى من الابتلاء بعمل البدن لما تقدم في اول الكتاب وقد اجمعنا ههنا ان الادنى يصلح ان يكون
مناط الحكم فلان يكون الاقوى كذلك بطريق الاولى ولا نم ان الوجوب يقتضي الوجود فان عندنا
الامر بما لا يريد الله وجوده جائز لفائدة الوجوب والبناء على اعتقاد فعل واجب صحيح قوله والاول

باطل لعدم الوجوب قبل التمكن من الفعل ممنوع ودعوى الاجماع فيه باطلة فان مذهبنا ان الوجوب يثبت
على من ادرك جزءا من وقت الصلوة بالبلوغ او الاسلام والتمكن من الفعل غير موجود والكفار تجب على من لم
يصدق النبي في الحال من غير تراخ الى مدة التمكن ومنها ان الفعل لا يصير قربة الا بالعزيمة بالاتفاق
ولقوله صلى الله عليه وسلم انما الاعمال بالنيات وعزيمة القلب قد تصير مستقلا من غير شرط
في كونها قربة وشرطا لكون غيرها قربة وما كان كذلك فهو اولى ان يكون مقصودا بالابتلاء والمنازع
مكابر وايضا الفعل في احتمال السقوط فوق العزيمة فان الاقرار فعل يحتمل السقوط وكذلك الطاعات
يحتمل السقوط بعوارض والتصديق الذي هو عزيمة القلب لا يحتمل السقوط والصلوة عن الحائض تسقط
فعلا لا اعتقادا وما كان ابعد من السقوط في الشرع فهو اولى بكونه مقصودا وهذا ايضا كالبديهي وهذا
يجوز ان يكون وجها اخر ويجوز ان يكون مؤيدا لما قبله وكلاهما يتضمن ابطال قول الخصم ان الفعل هو
المقصود لا غير قوله فاذا كان كذلك اي اذا كان الشان ما ذكرنا صلح ان يكون عقد القلب مقصودا
دون الفعل وقوله الذي هو توضيح لصلاحية الاعتقاد مقصودا جواب عن قولهم يلزم اجتماع الحسن
والقبح في شيء واحد يعني ان حقيقة الحسن للمامور به لا يثبت بالتمكن من الفعل قبل وجوده لان الحسن صفة
له فلا يتحقق قبل وجوده فيلزم ان لا يجوز النسخ ما لم يوجد الفعل ليتحقق عين الحسن وانه يجوز بعد التمكن
قبل الفعل بالاجماع ولم يلزم منه بداء ولا اجتماع الحسن والقبح فدل على ان المقصود عقد القلب على حسنه
وقبحه لا فعله والتمكن منه كاف فيجوز قبل التمكن من الفعل ورد هذا الوجه بانه يستلزم ان يكون
الشرط اولى من المقصود بالذات وهو باطل فانه منقوض بالوضوء مع الصلوة فان الصلوة لا تصح
قربة بدون الوضوء والوضوء قد يصير قربة بلا صلوة بالنية ومع ذلك فان الوضوء لا يصلح ان يكون
مقصودا بدون فعل اخر هو عبادة والجواب ان كلامنا في شرط دل الدليل الخارجي على كونه مقصودا
منفصلا ولا كذلك الوضوء بل هو كالايمان مع الفروع قوله وقول القائل جواب عن قولهم الفعل هو المقصود
يعني اذا قيل افعلوا على سبيل الطاعة كان ذلك امرا بعقد القلب كما هو امر بالفعل لان الطاعة لا
يتصور بغير عقد القلب على حقية المامور به فكان الامر موجبا لعقد القلب والفعل جميعا فيجوز
ان يكون احدهما وهو عقد القلب مقصودا لازما لكونه اهم والاخر وهو الفعل مترددا بين ان لا
يكون ومن هذا يعلم ان الفعل في اوامر الله ليس بمقصود بعينه بل المقصود هو الابتلاء ولا يحصل	بين ان يكون
الابتلاء بدون وجوب الاعتقاد فيكون الاعتقاد من مواجب الامر ولهذا لو اعتقد المامور ولم يعتقد وجوبه
لم يصح فعله فكان هو مقصودا لازما بخلاف اوامر العباد فان المقصود منها ليس الا الفعل لانها لجر النفع لا
للابتلاء وذلك يحصل بالفعل لا بالاعتقاد قال رحمه الله باب تقسيم الناسخ او الحجج اربع الكتاب والسنة
والاجماع والقياس " قيل الناسخ يطلق على الله تعالى كما يقال نسخ الله التوجه الى بيت المقدس وعلى
الحكم الثابت بالنص الناسخ كما يقال وجوب صوم رمضان نسخ وجوب صوم عاشوراء وعلى من يعتقد نسخ
الحكم كما يقال فلان ينسخ القران بالسنة اي يعتقد ذلك وعلى الطريق المعرف لارتفاع الحكم من الاية
والسنة وغيرهما وهو المراد ههنا والاختلاف ان اطلاقه على المتوسطين مجاز وانما الخلاف في الطرفين
فعندنا اطلاقه على الله حقيقة وعلى الطريق المعرف مجاز وعند المعتزلة بالعكس وقد وقع في بعض النسخ

الحجج اربعة فيكون على تاويل الدلائل والبراهين والانحصار في ذلك قد تقدم دليله قال رحمه الله اما القياس
فلا يصلح ناسخا لما نبين ان شاء الله تعالى اتفق الجمهور على ان النسخ بالقياس المظنون جليا كان او خفيا
لا يجوز وحكي عن ابن سريج من اصحاب الشافعي انه يجوز النسخ به لانه بيان كالتخصيص فما جاز التخصيص به جاز النسخ
به ايضا وقال الانماطي من اصحابه لا يجوز ذلك بقياس الشبه ويجوز بقياس مستخرج من الاصول فكل قياس مستخرج
من الكتاب يجوز نسخ الكتاب به وكل قياس مستخرج من السنة يجوز نسخ السنة به لانه في الحقيقة نسخ الكتاب
بالكتاب والسنة بالسنة احتج الجمهور باتفاق الصحابة على ترك الراي بالكتاب والسنة وان كانت من الاحاد فكان
اجماعا منهم على تركه بمقابلتهما قال عمر رضي الله عنه كدنا في الجنين ان نقضي فيه براينا وفيه سنة رسول الله
عليه السلام ومقتضى الراي في الجنين احد الشيئين اما ان لا يجب شيء لعدم العلم بالحيوة او يجب كمال الدية فترك بالسنة
وهي ما روي ان حمل بن مالك قال لرسول الله عليه السلام اني كنت بين جاريتين لي فضربت احديهما الاخرى
بمسطح فالقت جنينا وماتت فقضى رسول الله عليه السلام بدية المقتولة على عاقلة القاتلة وجعل في الجنين
غرة عبدا او امة وكان علي رضي الله عنه يقول لو كان الدين بالراي لكان باطن الخف اولى بالمسح من ظاهره
لكني رايت رسول الله عليه السلام يمسح على ظاهر الخف دون باطنه ولان النسخ بيان مدة الحكم وكونه حسنا الى
ذلك الوقت ولا مجال للراي في معرفة انتهاء وقت الحسن واعتبار ابن سريج بالتخصيص منقوض بدليل
العقل والاجماع وخبر الواحد فان التخصيص بها جائز دون النسخ وما ذكره الانماطي فضعيف فان الوصف
الذي هو مناط الحكم في الاصل غير مقطوع بانه هو المعنى في الحكم حتى لو كان ذلك المعنى مقطوعا به بان كان
منصوصا عليه جاز النسخ به ايضا واختلفوا في جواز كونه منسوخا فمنع عبد الجبار في قول والحنابلة محتجين
بانه لو كان مستنبطا من اصل لبقي ببقائه فلم يتصور رفع حكمه مع بقاء اصله وجوزه بعضهم بدليل مقطوع
به في زمن النبي عليه السلام لان حكم هذا القياس كحكم النص القاطع فكما جاز نسخ القاطع بالقاطع فكذلك جاز نسخ القياس
القطعي بالقطعي وانما بعد الرسول عليه السلام فلو عمل المجتهد بالقياس القطعي لعدم اطلاعه على ناسخه ثم اطلع على ناسخه
تبين انه كان منسوخا في عهد الرسول عليه السلام واختار العامة ان لا يكون منسوخا كما لا يكون ناسخا لان ناسخه
قطعيا كان او ظنيا راجح عليه والا لما صلح ناسخا فح زال شرط العمل بالقياس واذا زال شرطه فلا حكم له فلا رفع
ولا نسخ قال رحمه الله واما الاجماع فقد ذكر بعض المتاخرين انه يصح النسخ به والصحيح ان النسخ به الى قول
عيسى بن ابان وبعض المعتزلة ذهبوا الى جواز نسخ الكتاب والسنة بالاجماع محتجين بما روي ان عثمان رضي الله
عنه حجب الام عن الثلث الى السدس بالاخوين قال ابن عباس رضي الله عنهما كيف تحجبها باخوين وقد قال الله تعالى
فان كان له اخوة فلامه السدس والاخوان ليسا باخوة فقال عثمان رضي الله عنه حجبها قومك يا غلام فدل
على جواز النسخ بالاجماع وبان الاجماع حجة موجبة للعلم كالكتاب والسنة فيجوز ان ينسخ به كالنص وعند
الجمهور لا يجوز النسخ به لان النسخ لا يكون الا في حيوة النبي عليه السلام لاتفاقنا على ان لا نسخ بعده والاجماع لم يكن حجة
في حيوته لانه لا اجماع بدون رايه والرجوع اليه فرض واذا وجد منه البيان كان منفردا بذلك لا محالة فكان
البيان الموجب للعلم هو البيان المسموع منه واذا صار العمل بالاجماع واجبا لم يبق النسخ مشروعا فحين جواز
النسخ بالاجماع ليس بحجة وحين حجية الاجماع النسخ غير مشروع فلا يجوز النسخ به قبل وهذا الدليل لا يفصل
بين كونه ناسخا للكتاب او السنة او الاجماع ولكن المصنف ذكر في اخر باب حكم الاجماع ان نسخ الاجماع بالاجماع

جائز فيكون ما ذكر ههنا محمولا على عدم جواز نسخ الكتاب والسنة به للتناقض وفيه نظر لانه لما ثبت
ان الاجماع في حيز نه عليه السلام ليس بحجة تعين ان يكون اطلاق النسخ باعتبار الكتاب والسنة لا غير فلا تناقض
اصلا ثم ذكر في الفرق سهما على ما اختاره ان الاجماع لا ينعقد بخلاف الكتاب والسنة فلا يتصور ان
يكون ناسخا لها ويتصور ان ينعقد اجماع لمصلحة ثم تتبدل تلك المصلحة فينعقد اجماع اخر على خلاف
الاول وفيه نظر لان المجوز للنسخ به يجوزه ان يقول بجواز انعقاده على خلاف الكتاب والسنة والا
لما قال بجواز النسخ الا اذا خصص الفرق على مذهب المانعين فيندفع لكن الجماعة قالوا الاجماع لا يكون
ناسخا لشيء ولا منسوخا به اما الكتاب والسنة فلان محمله ثبت بعد الرسول ولا يتصور حدوث
كتاب وسنة واما الاجماع فلان الاجماع الثاني ان دل على بطلان الاول لم يجز ذلك لان الاجماع لا يكون باطلا
وان دل على كونه صحيحا لكن الاجماع الثاني حرم الفعل به من بعد لم يجز ذلك الا بدليل شرعي متجدد
وقع لاجله الاجماع من كتاب او سنة وان كان الدليل موجودا لكن خفي عليهم من قبل ثم ظهر ذلك لهم فهو
ايضا باطل فالحاصل لعدم جواز بطلان الاجماع واستحالة حدوث كتاب وسنة بعد النبي عليه
وعدم جواز خفاء الدليل لا يستلزم اجماعهم على الخطاء وفيه نظر لان خفاء الدليل لا يستلزم الخطاء
فالذي ذهب اليه الشيخ اولى وتمسكهم بقصة عثمان ضعيف لجواز ان يكون مراده بقوله حجبها قومك
اطلاقهم الجمع على التثنية فيكون ثابتا بالنص لا بالاجماع فيكون الاجماع معيّنا لاحد مفهومي الجمع لا للنسخ
فانه لا يدل على عدم حجب الاخوة اصلا قال رحمه الله وانما يجوز النسخ بالكتاب والسنة وذكر اربعة اقسام
نسخ الكتاب بالكتاب والسنة بالسنة ونسخ السنة بالكتاب ونسخ الكتاب بالسنة وذلك كله جائز
عندنا الى اخره لما قد ظهر بما ذكرنا ان الاجماع والقياس لا يصلحان ناسخين ولا ينسخان فبقي نسخ الكتاب
والسنة متفقين ومختلفين وهو اربعة اقسام يحصل بضرب الاثنين في مثله نسخ الكتاب بالكتاب
ونسخ السنة بالسنة ونسخ الكتاب بالسنة وعكسه وكل ذلك جائز عندنا وجمهور الفقهاء والمتكلمين
من الاشاعرة والمعتزلة والمحققين من اصحاب الشافعي ونص الشافعي واكثر اهل الحديث على انه لا يجوز
نسخ الكتاب بالسنة المتواترة ثم اختلفوا فقال بعضهم لا يجوز ذلك عقلا وهو الظاهر من مذهب الشافعي
والمحاسبي وابن سعيد القلانسي من متكلمي اهل الحديث واحمد بن حنبل في رواية عنه قال بعضهم يجوز
ذلك عقلا ولم يرد به الشرع ولو ورد به كان جائزا قاله ابن سريج في رواية عنه وقال ابو حامد الاسفرايني
ورد الشرع بالمنع من ذلك واما نسخ السنة بالكتاب فهو جائز ايضا عند جميع من قال بالجواز في المسئلة
الاولى وعند بعض من انكر الجواز فيها كعبد القاهر البغدادي والسمعاني والشافعي ذكر في كتاب الرسالة
انه لا يجوز واشار في موضع اخر فيه بالجواز فخرجه اكثر اصحابه على القولين والاظهر من مذهبه عدم
الجواز والاولى بالحق الجواز كذا في القواطع احتج من انكر الجواز في المسئلة الاولى عقلا بان المنسوخ ما كان
منسوخا في عهد النبي صلى الله عليه وسلم والمتواتر انما يكون بعده فلا يجوز ان تكون معرفة كونه منسوخا موقوفة
عليه قيل ولعل هذا مبني على جواز الاجتهاد للنبي عليه فيما لم يوح اليه فقال لما جاز الاجتهاد لم يؤمن في تجويز
نسخ القرآن بالسنة ان تكون السنة صادرة عن اجتهاد ناسخة فيقع نسخ القرآن بالاجتهاد وهو
لا يجوز واحتج من قال بعدم الجواز شرعا بقوله تعالى ما ننسخ من اية فانها تدل على ان الاية لا تنسخ الا بالاية

وجه الاستدلال ان الله تعالى قال نأت بخير منها او مثلها والسنة ليست خيرا من القرآن ولا مثله لان القرآن كلام الله
معجز والسنة كلام الرسول غير معجز ولانه قال نأت بخير والاتي بالخير او المثل هو الله لاسناد الفعل الى الضمير
الجلالة ولدلالة سياق الاية وهو قوله الم تعلم ان الله على كل شيء قدير فانه يشعر بان الاتي هو الله وقد احتج
بعضهم بهذه الاية في المسئلة الثانية لعدم الجواز واليه اشار الشيخ بقوله من لا يثبت الاتيان بالمثل
او الخير انما يتحقق من الاثنين فاما في القسمين الاخرين فلا يتحقق ذلك قيل وهذا الاحتجاج ليس بقوي
لان ظاهر الاية يقتضي الاتيان بالمثل والخير في نسخ الاية بقوله من اية لا في مطلق النسخ واحتجوا في المسئلة
الاولى ايضا بقوله قل ما يكون لي ان ابدله من تلقاء نفسي فانه يدل على ان الرسول ليس له ولاية التبديل
والنسخ تبديل وبقوله عليه اذا روي لكم عني حديث فاعرضوه على كتاب الله فان وافق الكتاب فاقبلوه
والا فردوه والناسخ يخالف فوجب رده واحتجوا في المسئلة الثانية بقوله لتبين للناس ما نزل اليهم جعل
قوله عليه بيانا للمنزل فلو نسخت السنة به لخرجت عن كونها بيانا لانعدامها وبقوله ونزلنا عليك
الكتاب تبيانا لكل شيء والسنة شيء فيكون الكتاب تبيانا لحكمه لا رافعا من الشيء دليل المعقول على
وجه شملهما وهو قوله ولان في هذا اي في عدم جواز نسخ احدهما بالاخر صيانة الرسول صلى الله عليه وسلم
عن شبهة الطعن لانه لو نسخ القرآن بالحديث او سنته بالكتاب لكان مدرجة الى الطعن واللازم باطل لوجوب
صيانته عليه عن ذلك فالملزوم مثله بيان الملازمة ان الطاعن يزعم انه عليه خالف ربه وكذبه ربه فيما قال
فكان التعاون به اي بكل واحد اولى بان يجعل كل واحد مبينا للاخر ومعينا له قال رحمه الله واحتج بعض اصحابنا
في ذلك بقوله تعالى كتب عليكم اذا حضر احدكم الموت ان ترك خيرا الوصية للوالدين والاقربين في الاية
الى غرض هذه الوصية الى اخره احتج بعض اصحابنا منهم الشيخ ابو منصور الماتريدي رحمه الله
في جواز نسخ الكتاب بالسنة بقوله تعالى اذا حضر احدكم الموت ان ترك خيرا الوصية للوالدين والاقربين
بالمعروف حقا على المتقين ووجه الاحتجاج ان هذه الوصية فرضت بموجب هذه الاية ثم نسخت بقول
النبي عليه لا وصية لوارث وهذا الحديث في حق المواتر اذ المتواتر نوعان متواتر من حيث الرواية
ومتواتر من حيث ظهور العمل به من غير نكير فان ظهوره يغني الناس عن روايته وهو بهذه المثابة لا يقال
ثبت النسخ باية المواريث لان فيها ايجاب حق بطريق الارث فلا يكون منافيا فلا يثبت به النسخ
ولا يجوز ان يقال لعل ناسخه انزل في القرآن لكن لم يبلغنا لو نسخ تلاوته مع بقاء حكمه لان فتح هذا
الباب يؤدي الى التوقف في جميع احكام الشرع اذ ما من حكم الا ويتوهم فيه ان ناسخه نزل ولم
يبلغنا لانتساخ تلاوته وفيه خرق الاجماع لانعقاده على ان ما وجد صالحا لاثبات الحكم هو المثبت
وما وجد صالحا لنسخه هو الناسخ وان احتمل اضافة الحكم والنسخ الى غير ما ظهر مع عدم الظفر به بعد
البحث التام قال الشيخ وهذا الاستدلال غير صحيح لوجهين احدهما ان النسخ انما ثبت باية المواريث فانها نزلت
بعد الوصية بالاتفاق وبين ذلك بان الله تعالى رتب المواريث على نكرة والوصية الاولى كانت معهودة   وصية ح
فانها الوصية للوالدين فلو كانت تلك الوصية باقية مع الميراث ثم نسخت بالسنة لوجب ترتيبه على
المعهودة وتقريره هذه الشرطية لو كانت المعهودة باقية مع الميراث لوجب ترتيبه على المعهودة واللازم
باطل فالملزوم مثله اما الملازمة فلان الله تعالى بين نصيب الوالدين بطريق الارث ولم يسبق ان هذا المقدار

بعد المقدار المفروض ولو بقي ذلك مفروضا لبين سابا لكونه باقيا رتب ذلك على وصية مطلقة
فان الثلث مطلق كما تقدم فكان معناه بعد مطلق الوصية نصيبها هذا المقدار والمطلق يتحقق تحت
فرد من الافراد فلم تبق الوصية المفروضة لازمة بل بعد اى وصية كانت وذلك يستلزم انتفاء وجوب
الوصية المفروضة واذا انتسخ الوجوب انتسخ الجواز عندنا لما عرفت والى هذا اعنى ما قررناه اشار
الشيخ بقوله فصار الاطلاق نسخا للتقييد واما بطلان اللازم فلان الميراث مرتب على نكرة وهى مطلقة
كما تقدم وهى غير المعهودة لا محالة لا يقال لانهم المغايرة فان المعرفة اذا اعيدت نكرة كانت الثانية
عين الاولى لان السنخ لم يلتزم بذلك ولئن سلم فذلك اذا لم يدل دليل على خلافه وقد اجمعت
الامة على ان الوصية المذكورة غير تلك الوصية لان هذه تطوع والاولى كانت فريضة وما قيل
في التقويم ان اية المواريث اوجبت لهم مالا بسبب اخر والايجاب بسبب لا يرفع الايجاب
بسبب اخر كان قبله ولان اية المواريث اوجبت ارثا بعد وصية او دين موجب تقريرها
لا رفعها ضعيف لان آية المواريث اوجبت مالا بسبب اخر لكن لا مطلقا بل مرتبا على ما يرفع الايجاب
بالسبب الاول ولانها اوجبت ارثا بعد وصية نكرة التى هى تطوع لما دل عليه الدليل وهى تقررها
لا ترفعها والثانى ان النسخ نوعان احدهما ابتداء بعد انتهاء محض اى اثبات حكم ابتداء على وجه
يكون دليلا على انتهاء حكم كان قبله كنسخ المسالمة بالمقاتلة ونسخ اباحة الخمر بحرمتها والثانى
بطريق الحوالة وهو ان تحول الحكم من محل الى محل اخر من غير ان ينتهى بالكلية كنسخ القبلة من بيت
المقدس الى الكعبة فان اصل فرضية التوجه الى قبلة لم يسقط به ولكن حول من بيت المقدس
الى الكعبة وكنسخ الامر بالذبح من الولد الى الشاة على قول عامة الاصوليين وهذا اى نسخ الوصية
للوالدين من النوع الثانى فان الله تعالى حول الحكم الثابت باية الوصية الى كونه ميراثا باية
المواريث وبيان ذلك ان الله فوض الايصاء فى الاقربين الى العباد بقوله تعالى الوصية للوالدين
والاقربين بالمعروف اى بان تكون حصة كل قريب بحسب قرابته ثم لما كان الموصى لم يكن
يحسن التدبير فى ذلك لجهله وربما كان مقصده الى المضارة فيه تولى الله تعالى بنفسه بيان ذلك
على وجه يتيقن انه الحكمة والصواب وقصره على حدود لازمة لا يمكن تغييرها كالسدس والثمن
والثلث والربع وغير ذلك تغيير بها اى بتلك الحدود ذلك الحق بعينه فتحول من جهة الايصاء الى
الميراث والى هذا اى الى ما ذكرنا من التحويل اشار بقوله يوصيكم الله فى اولادكم الاية اى الايصاء
الذى فوض اليكم تولى بنفسه اذ عجزتم عن مقاديره لجهلكم وذلك ان معنى يوصيكم يورثكم
فالعدول عنه الى لفظ الايصاء لا يكون خاليا عن حكمة عند من له شمة من البلاغة فضلا عن
الكلام المعجز وهى الاشارة الى ذلك الايصاء واستوضح الشيخ ذلك بقوله لا تدرون ايهم اقرب
لكم نفعا اى لا تعلمون من هو انفع من هؤلاء فى الدنيا والاخرة فتخصصونه بمقدار نفعه
ويؤيد هذا قوله صلى الله عليه وسلم ان الله تعالى اعطى كل ذى حق حقه اى الحق الثابت بالوصية
لهم صار يعطى بالارث فلا وصية لوارث فانه مقرر لهذا التحويل لانه صلى الله عليه وسلم رتب بانتفاء
فلا وصية لوارث وهى لسببية الاول يعنى انتفاء الوصية بسبب تحويل الوصية المفوضة اليهم

الى امضائنا المقرر المبين لان تفويض الوصية اليهم وجب لتبيين حق القريب بمقدار قربه
فاذا تبين ببيان واضح من صاحب الشرع لم تبق الوصية مشروعة لئلا يعود على موضوعه بالنقض
فبهذا الغرض نسخ الحكم الاول وانتهى وفى قوله وانتهى نوع تسامح لان هذا من نوع التحويل لا الانتهاء
الا ان يراد به التحويل فان فيه انتهاء ما وما قال شمس الائمة بعد تقرير هذا الوجه انتهى حكم وجوب
الوصية للوالدين ولكن لم تنتف حكم جوازا لوصية بهذا الطريق الا ترى ان بالحوالة لم يبق الدين
واجبا فى الذمة ولكن بقيت الذمة محلا صالحا لوجوب الدين عليها وليس من ضرورة انتفاء وجوب
الوصية لهم انتفاء الجواز كالوصية للاجانب ضعيف للزوم جواز التوجه الى بيت المقدس لانه نسخ
بطريق التحويل واللزوم ان لا يكون انتفاؤه مستلزما لانتفاء الجواز وهو خلاف المذهب ولانه يعود
على موضوعه بالنقض قال رحمه الله ومنهم من احتج بان قول الله تعالى فامسكوهن فى البيوت نسخ باثبات
الرجم بالسنة الى اخره ما ومن اصحابنا من احتج على نسخ الكتاب بالسنة بان حكم الامساك فى البيوت
فى الزوانى بقوله تعالى فامسكوهن فى البيوت نسخ بالسنة وهو قوله صلى الله عليه وسلم الثيب بالثيب
جلد مائة ورجم بالحجارة وهو ايضا ضعيف لان النسخ ثبت بالكتاب على ما روى عن عمر رضى الله عنه
ان الرجم كان مما يتلى وقال لولا ان الناس يقولون زاد عمر فى كتاب الله لكتبته فى حاشية المصحف
الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما البتة نكالا من الله فكان هذا نسخ الكتاب بالكتاب اولا ثم نسخ
تلاوة الناسخ وبقى حكمه ولان قوله او يجعل الله لهن سبيلا مجمل فسرته السنة معناه ولئن سلمنا ان الرجم
بالسنة فذلك بطريق تفسير المجمل لا النسخ فان الامساك فى البيوت موقت بما هو مجمل وهو قوله او يجعل الله
لهن سبيلا فان او هذه بمعنى الى ان ويجوز ان يكون على حقيقته لكنه يفيد ذلك لكونه معطوفا على حتى يتوفاهن
ثم فسر النبى صلى الله عليه وسلم ذلك المجمل بقوله خذوا عنى قد جعل الله لهن سبيلا البكر بالبكر الحديث وتفسير
المجمل بالسنة جائز بالاتفاق ولم يتعرض الشيخ بان ذلك الخبر خبر واحد وهو لا يصلح ناسخا للسنة سيظهر
ان شاء الله واحتج بعضهم بقوله تعالى وان فاتكم شىء من ازواجكم الى الكفار فعاقبتم فاتوا الذين ذهبت ازواجهم
مثل ما انفقوا فان هذا يعنى ايتاء الزوج مثل ما انفق حكم نسخ بالسنة اذ لا يتلى ناسخه فى القران قال الشيخ
وقال وهذا اى الاستدلال بها غير صحيح لان هذا اى قوله وان فاتكم شىء الاية فهو اى فى شان من ارتدت
امراته ولحقت بدار الحرب ان يعطى زوجها المسلم ما غرم فيها معونة قوله ان يعطى بدل من قوله من ارتدت
لان هذا كان فى اعطاء زوجها المسلم ما غرم فيها وهى ذلك اى فى اعطاء من لم ترتد امراته ما غرم من الصداق
معونة له فى دفع الخسران اقوال مختلفة قال شمس الائمة عندنا يكون ذلك بطريق الندب فلا يكون منسوخا وقد قيل
انه غير منسوخ ان كان المراد به الاعانة من مال الغنيمة لان من كان حكما من مال فيكون معنى قوله فعاقبتم اصبتموهم
فى القتال بعقوبة حتى غنمتم كما قال الزجاج اذا اصبتم عقبى منهم ان كانت الغلبة لكم حتى غنمتم وقيل هو
منسوخ وناسخه اية القتال وقيل ناسخه يا ايها الذين امنوا لا تاكلوا اموالكم بينكم بالباطل وروى انه لما نزل
قوله تعالى واسألوا ما انفقتم وليسألوا ما انفقوا ادى المؤمنون مهور المهاجرات الى ازواجهن المشركين
وابى المشركون ان يؤدوا شيئا من مهور المرتدات الى ازواجهن المسلمين فنزلت وكذا اختلف فى تفسير قوله
فعاقبتم قيل من العقبة وهى النوبة شبهه ما حكم على المسلمين والكافرين من اداء هؤلاء مهور نساء اولئك

وادارا ولكنهم ونساؤهم لا بامر يتحاقبون عليه الى يتناوبون كما يتعاقب فى الركوب فلما اختلف
فى نا ويلها لم يصح الاحتجاج بها على حكم معين وهو نسخ الكتاب وهذه الاحكام التى ذكرنا فى الآيتين من رد
المهر واخذه من الكفار وتعويض الزوج المسلم من الغنيمة او من صداق وجب رده على اهل الحرب كلها
منسوخة عند جميع اهل العلم قال رحمه الله ومن الحجة الدالة على ان يجوز نسخ الكتاب بالسنة ونسخ
السنة بالكتاب ان التوجه الى الكعبة فى الابتداء ان ثبت بالكتاب فقد نسخ بالسنة الى آخره
لما فرغ من تضعيف ما ذكره غيره فى الاحتجاج فى هذه المسئلة بيّن ما صح عنده فيه على وجه يشمل
المسئلتين جميعا وهو التوجه الى الكعبة فان النبى صلى الله عليه وسلم كان يتوجه الى الكعبة حين
كان بمكة فلما هاجر الى المدينة توجه الى بيت المقدس ستة عشر شهرا ثم نسخ ذلك بالتوجه
الى الكعبة فقال الشيخ التوجه الى الكعبة ابتداء ان كان ثابتا بالكتاب فقد نسخ بالسنة الموجبة
للتوجه الى بيت المقدس لانه لا يتلى فى القرآن فيكون دليل جواز نسخ الكتاب بالسنة وان لم
يثبت ذلك فلا شك ان التوجه الى بيت المقدس ثابت بالسنة طاهرا نسخ بالكتاب وهو قوله تعالى
فول وجهك شطر المسجد الحرام فيكون دليلا على جواز نسخ السنة بالكتاب واذا ثبت احدهما ثبت
كلاهما بالاجماع المركب اما عندنا فلشمول الجوازين واما عند الخصم فلشمول العدمين فان قيل
التوجه الى بيت المقدس ثابت بالكتاب لانه شريعة من قبلنا وهى تلزمنا حتى تقوم دليل على
انتساخه على ناسخى اجيب بان شريعة من قبلنا تلزمنا على انه شريعة لنا سنة لنبينا
قولا او فعلا فلا يخرج بهذا عن كونه نسخ السنة بالكتاب والشرائع الثابتة بالكتب السالفة
نسخت بشريعتنا وما ثبت ذلك الا بتبليغ النبى عليه فهى نسخ الكتاب بالسنة ومن الحجج الدالة
على ذلك ما روى ان رسول الله صلى الله عليه وسلم ترك آية فى قراءته فلما اخبر به قال الم يكن
فيكم أبىّ فقال بلى يا رسول الله لكنى ظننت انها نسخت فقال عليه لو نسخت لاخبرتكم ووجه الاستدلال
انه كان كاتب وحى وقد ظن النسخ من غير كتاب يتلى ولم يرد عليه فدل على نسخ التلاوة بغير
الكتاب واذا ثبت جواز نسخ التلاوة ثبت نسخ الحكم لان وجوب التلاوة والعمل بحكم المتلو ثابتان
بالكتاب قال ابو اليسر وهذا ضعيف لان القرآن كان ينزل فى ذلك الزمان غريبا اعتقد انها نسخت
باية اخرى نزلت قبيل هذا الزمان ولم نبلغه لضيق الزمان او لعله ظن النسخ بالانساء فلا يتعين
النسخ بالحديث والجواب عن الاول ان احتمال ترك تبليغ ما انزل اليه ناسخا والاشتغال بقراءة
غيره مع حضور كاتب الوحى احتمال بعيد لا ينشأ عن دليل فلا يعبأ به وعن الثانى ان نسخ الانساء
انما يكون بنسيان الناس لا بنسيان النبى وحفظ غيره ومنها ما قالت عائشة رضى الله عنها ما قبض
رسول الله عليه حتى اباح الله تعالى له من النساء ما شاء فكان نسخا للكتاب وهو قوله تعالى لا يحل
لك النساء من بعد بغير سوى هؤلاء اللاتى احترنك بالسنة وهى اخبار النبى عليه اياها ان الله
تعالى اباح له ذلك قال شمس الائمة اتفقت الصحابة على كونه منسوخا وناسخه لا يتلى فى القرآن فعلم
انهم اعتقدوا جواز نسخ الكتاب بغيره قال ابو اليسر هذا ضعيف اذ ذلك ما زاد على التسع بعد ما حرم
بقوله تعالى لا يحل لك النساء من بعد لم يثبت لان تحريم ما زاد على التسع محكم لا يحتمل النسخ بدليل

قوله من بعد فانه بمنزلة التأبيد والبعدية المطلقة تتناول الابد يوضحه ان ذلك ثبت جزاء لحسن
عليهن وهو اختيار وهن النبى صلى الله عليه وسلم فكيف يجوز ان ينسخ مع بقائهن على ذلك الاختيار ولئن
سلمنا نسخه فذلك ثبت بقوله تعالى انا احللنا لك ازواجك اللاتى آتيت اجورهن على ما قيل فلا يصح الاحتجاج
به وفيه نظر من اوجه الاول انه رد لاتفاق الصحابة على ما نقل شمس الائمة وهو لا يجوز الثانى ان العلماء لم
يتفقوا على ان الحكم المؤبد بالتأبيد الصريح ليس يقابل للنسخ فلا يقوى الاستدلال به الثالث ان التأبيد
اما ان يكون صريحا او دلالة ولفظ بعد ليس منهما الرابع ان قوله اذ حرم ما زاد على التسع لم يثبت ممنوع
بل ثبت بقول عائشة واتفاق الصحابة الخامس قوله ان ذلك ثبت جزاء لحسن عملهن فكيف ان ينسخ
استبعاد وليس فيه دلالة على الامتناع لجواز ان يرضيهن الله بشئ اخر او تبدل مصلحتهن من ذلك
الى شئ اخر السادس ان قوله انا احللنا لك لم يعرف باخره ولئن سلم فليس له دلالة على حل ما زاد على
التسع ومنها ان رسول الله صلى الله عليه وسلم صالح اهل مكة عام الحديبية على ان من جاء من الكفار من
المسلمين لم يردوه ومن جاء بالمسلمين منهم رددنا حتى انه رد ابا جندل وجماعة من الرجال بالسنة وكانت
المصلحة فيه فلما ختم الكتاب جاءت سبيعة بنت حارث الاسلمية مسلمة فاقبل زوجها مسافر
المخزومى وقيل صيفى بن الراهب فقال يا محمد اردد على امرأتى كما هو الشرط وهذه طينة الكتاب لم تجف
فنزل قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا اذا جاءكم المؤمنات مهاجرات الآية ونسخ ذلك الحكم فى حق النساء وهو
نسخ السنة بالكتاب قال رحمه الله والدليل المعقول ان النسخ بيان مدة الحكم وجائز لرسول الله
عليه بيان حكم الكتاب فقد بعث مبينا وجائز الى آخره الدليل المعقول عليه التعويل ان نسخ احدهما
الاخر غير ممتنع عقلا ولم يرد شرع على امتناعه فوجب القول بجوازه اما عدم امتناعه عقلا فلان النسخ بيان
مدة الحكم لما تقدم وجائز لرسول الله صلى الله عليه وسلم بيان حكم الكتاب لانه قد بعث مبينا فدل
على جواز نسخ الكتاب بالسنة ولان احد الامرين اما انكار المانع او ثبوت المدعى لازم لان رسول الله عليه
اذا اخبر عن آية بانها نسخت من غير ان يتلو قرآنا فاما ان نصدق فى ذلك اولا والثانى كفر فالاول حق
ولان النسخ بيان مدة الحكم وجائز ان يتولى الله بيان ما جرى على لسان رسوله عليه لعله يتبدل المصلحة
كما تولاها الرسول بنفسه قوله ولان الكتاب دليل اخر على الجواز يتضمن بيان عدم الرد تمما لكونه مشتملا
على الجواب عن الدلائل السمعية المتمسك بها على عدم الجواز ووجه ذلك ان الكتاب يزيد بنظمه على السنة
لكونه معجزا فصلح ناسخا لها لكونه خيرا منها واما السنة فانما ينسخ بها حكم الكتاب دون نظمه والسنة
فى حق الحكم وحى مطلق يوجب ما يوجبه الكتاب فاذا بقى النظم من الكتاب وانتسخ الحكم منه بالسنة كان المنسوخ
مثل الناسخ لا محالة وحاصله ان نسخ السنة بالكتاب نسخ بخير فدخل فى قوله نأت بخير منها ونسخ الكتاب
بالسنة باعتبار انها لا تنسخ الا الحكم نسخ بالمثل فدخل فى قوله او مثلها فكان كلا الوجهين جائزا قيل هذا
ينافى ما ذكر من قصة أبىّ فانه قال ظن نسخ النظم من غير كتاب يتلى وذلك يدل على جواز نسخ نظم
الكتاب بالسنة واجيب بان ما تقدم يدل على الجواز وهذا على عدم الوقوع فلا تنافى بينهما ورد بان القصة
تدل على الوقوع فكان تنافيا والجواب الصحيح ان يقال القصة تدل على ظن جواز الوقوع وهذا الاستدلال
على عدم الوقوع فاندفع التنافى وقيل معنى قوله فانما ينسخ بها الى آخره على وجه تقوم السنة مقام نظم الكتاب

في جواز ارادة القلب وبهذا التاويل ينتفي التناقض ايضا وهو بعيد وقوله ولو وقع الطعن بمثله جواب عما قالوا
من المعقول ان نسخ احدهما بالاخر مدرجة الى الطعن وتقريبه لو وقع الطعن بمثله لما صح ذلك في الكتاب بالكتاب
والسنة بالسنة واللازم باطل فالملزوم مثله اما بيان الملازمة فلانه يفضي الى ان يقال انه يناقض كلامه
وينقل عن الله كلاما متناقضا واما بطلان اللازم فبالاتفاق واعترض بان الطعن في نسخ الكتاب بالكتاب
كان واقعا بدليل قوله واذا بدلنا اية مكان اية والله اعلم بما ينزل قالوا انما انت مفتر لكن الله تم اجابه
بقوله قل نزله روح القدس من ربك بالحق فاندفع الطعن في نحو من خلاف ما نحن فيه والجواب انا ندفع
الطعن عن نسخ الكتاب بالكتاب اما الطعن في نسخ السنة بالسنة فلم يتعرض له فكان الواجب ان
لا يجوز وليس كذلك ولما علم انه صلى الله عليه وسلم صادق فيما يقول وانه مبلغ لم يبق للطعن مجال مطلقا
بل في ذلك في جواز نسخ احدهما بالاخر اعلاء منزلة الرسول وتعظيم سنته من حيث انه تم فوض بيان
الحكم اليه ومن حيث انه جعل سنته في اثبات الحكم مثل كلامه وتولى بنفسه بيان مدته والله
اعلم وقوله فظهر انه ليس بتبديل جواب عما تمسكوا بقوله تعالى قل ما يكون لي ان ابدله الاية
والمشبه متعلق بقوله والسنة في حق الحكم وحي مطلق فظهر انه ليس بتبديل من تلقاء نفسه
لانه تعالى جل ذكره وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى الا انه وحي غير متلو وان احتمل ان يكون
اجتهادا الا انه في اجتهاده لا يقر على الخطأ فكان اجتهاده مع التقرير بمنزلة الوحي واما الحديث
فدليل لنا ان نسخ السنة بالكتاب جائز حيث قال وما خالف فردوه والمنسوخ مخالف للناسخ
وهذا يقتضي ان السنة اذا كانت متقدمة على الكتاب ترد بالكتاب وليس النسخ الا هذا قال
شمس الائمة فقد سل هذا الحديث لا يكاد يصح لانه بعينه مخالف للكتاب فان القران يدل على فرضية
اتباعه مطلقا بقوله وما اتيكم الرسول فخذوه وفي الحديث فرضية اتباعه مقيدا بان لا يكون
مخالفا لظاهر او لئن صح فالمراد اخبار الاحاد لا المسموع منه بعينه او الثابت بالنقل المتواتر وفي
اللفظ دليل عليه فانه قال اذا روي لكم عني ولم يقل اذا سمعتم قال الشيخ وتاويل الحديث على تقدير
صحته ان العرض على الكتاب انما يجب فيما اشكل تاريخه او لم يكن في الصحة بحيث ينسخ به الكتاب
فكان تقديم الكتاب اولى واعلم ان كلام الشيخ يشير الى جواز النسخ بخبر الواحد فانه لم يبطل
استدلال من استدل على نسخ فامسكوهن في البيوت بالسنة بانه خبر الواحد وروي قصة
عايشة والناسخ غير مسموع بالكلية وبين بان نسخ السنة انما هو للحكم لا للنظم وقد عرفت فيما
تقدم ان خبر الواحد قد يكون قطعي الدلالة وان لم يكن قطعي الثبوت واذا لم يتعرض لنسخ
النظم الثابت قطعا كان الناسخ مثل المنسوخ فيكون داخلا تحت المثلية ذكره في التاويل فاعترض
على كتاب الله بان المراد اذا لم يكن في الصحة بحيث ينسخ به الكتاب يعني باعتبار ضعف الرواية
ولم يقل او لم يكن في الدلالة بحيث كذا وفي هذا كله تلويح الى ذلك ولا فرق في نسخ الحكم على الوجه الذي
ذكر بين المتواتر والمشهور وخبر الواحد اذا كان قطعي الدلالة والنسخ انما يجوز في حيوة النبي
صلى الله عليه وسلم لا بعده والتواتر والشهرة بعده حادثة فكما جاز نسخ الكتاب بهما جاز به ايضا
لكن يجوز ان يظهر بها بعد النبي عليه السلام نسخ الكتاب بالسنة لا بخبر الواحد وعلى هذا يحتاج الى اضافة

اتفاق الصحابة الى رواية عايشة رضي الله عنها في قصة حل ما زاد على التسع من النساء والله اعلم قوله واما
قوله نات بخير جواب عما تمسكوا من الاية بالصراحة فان المراد بالخيرية الخيرية فيما يرجع الى مرافق العباد
وهو الحكم دون النظم بعينه اي بمعناه لان نظم القران لا يفضل بعضه على بعض بل الكل في كونه قرانا قطعا
سواء فكذا المماثلة يراد بها المماثلة في الحكم والحاصل ان الخيرية والمثلية باعتبار الحكم دون اللفظ وقد يكون
حكم السنة الناسخة اصلح للمكلف او مساويا لما في الكتاب باعتبار الثواب وغيره على انا قد بينا ان نسخ
حكم الكتاب بالسنة خارج عن هذه الجملة اي عن دلالة الاية فانها تدل على ان الكتاب ينسخ بالكتاب ولا تدل
على انه لا ينسخ بالسنة لما ان المفهوم ليس بحجة وفي بعض النسخ على هذه الجملة اي على وفاق هذه الجملة فانا
قد بينا ان السنة مثل الكتاب فيما يقع فيه النسخ وقوله على انا قد بينا اشارة الى قوله واما السنة
فانما تنسخ بها حكم الكتاب دون نظمه الى اخره وحمل كلام الشيخ على هذه الاية انما هو بطريق التنزل
فانها شرطية وهي لا تستلزم امكان الطرفين كما في قوله قل ان كان للرحمن ولد فانا اول العابدين
والحق انها دالة على جواز النسخ على الوجه المذكور لان المقدم حق بدليل ما وقع من تحويل القبلة وغيره وقد
اجيب عن الاية بوجه اخر وهو انها لا تفيد ان الخير او المثل هو الناسخ لانه رتب الاتيان باحدهما
على نسخ الاية فلو كان الخير او المثل هو الناسخ لترتب نسخها على الاتيان باحدهما وهو دور وذلك لان
غاية ما يلزم منه ان الخير او المثل لا يكون ناسخا بل شيئا اخر مغايرا للناسخ يحصل بعد حصول
النسخ وهذا انما يفيد ان لو كان مدعى المستدل ان الخير او المثل هو الناسخ وليس كذلك بل مدعاه
ان الناسخ يجب ان يكون خيرا من المنسوخ لانه بدله والاية تدل على ان بدل المنسوخ خير او مثل
وفيه نظر لانه يقول كون الناسخ خيرا من المنسوخ او مثلا له مرتب على النسخ فلو كان جواز النسخ
مرتبا على احدهما لدار والجواب عما تمسكوا بقوله تبيانا لكل شيء الاية هو انا لا نسلم ان المراد منه البيان
بل المراد به التبليغ وحمل التبيان على التبليغ اولى من حمله على بيان المراد تفاديا من لزوم الاجمال
والتخصيص فيما انزل لان التبليغ فيه عام بخلاف بيان المراد لاختصاصه بالبعض ولئن سلم ان
المراد به البيان فلا نسلم ان النسخ ليس ببيان وهذا هو الجواب عن قوله لتبين للناس ما نزل اليهم
قال رحمه الله ونسخ السنة بالسنة مثل قول النبي عليه السلام اني كنت نهيتكم عن زيارة القبور الا فزوروها فقد اذن لمحمد عليه السلام في زيارة قبر امه ولا كنت نهيتكم الى اخره اقول لم يذكر الشيخ رحمه الله بيان
نسخ الكتاب بالكتاب لشهرته فان ايات المسالمة التي هي اكثر من مائة اية نسخت بايات القتال ومثل
نسخ العدة بالحول بالعدة باربعة اشهر وعشر وذكر نسخ السنة بالسنة مثل قول النبي عليه السلام اني كنت
نهيتكم عن زيارة القبور الا فزوروها فقد اذن لمحمد عليه السلام في زيارة قبر امه ولا تقولوا هجرا يعني بذلك فيهم ثم قيل المراد
بالنهي عن الزيارة هو النهي عن زيارة قبور المشركين فانهم ما منعوا عن زيارة قبور المسلمين قط الا يرى
الى قوله فقد اذن لمحمد عليه السلام في زيارة قبر امه وكانت مشركة وقيل انما نهوا عن زيارة القبور في الابتداء
على الاطلاق لما كان من عادة اهل الجاهلية انهم يندبون الموتى عند القبور وربما يتكلمون بالكذب
ولهذا قال عليه السلام ولا تقولوا هجرا اي لغوا من الكلام ففيه بيان ان الممنوع كان هو التكلم باللغو
عند القبور وذلك موضع ينبغي للمرء ان يتعظ به وهذا قائم لم ينسخ الا انه نهاهم في الابتداء

عن الزيارة لتحقق المنع عن التهجر وفعل الاذن ثبت للرجال دون النساء وهن ممنوعات عن الخروج
لما روي ان فاطمة خرجت في تعزية الانصار فلما رجعت قال النبي عليه السلام لعلك اتيت المقابر فقال
لو اتيت ما فارقت جدتك يوم القيمة والاصح ان الرخصة ثابتة للرجال والنساء فقد روي
ان عايشة كانت تزور قبر رسول الله صلى الله عليه وسلم وانها لما خرجت حاجة زارت قبر اخيها
عبد الرحمن وقال عليه السلام اني كنت نهيتكم عن لحوم الاضاحي ان تمسكوها فوق ثلثة ايام فامسكوها
ما بدا لكم وكنت نهيتكم عن النبيذ في الدبا والحنتم والنقير والمزفت فاشربوا في كل ظرف فان
الظرف لا يحل شيئا ولا يحرمه ولا تشربوا مسكرا الدبا القرع والحنتم جرة خضرا والنقير الخشبة
المنقورة والمزفت الوعاء المطلي بالزفت وهو القار وهذه اوعية تسرع بالشدة في الشراب ويحدث
فيه التغير ولا يشعر به صاحبه فهو على خطر من شرب المحرم قال رحمه الله ويجوز ان يكون حكم الناسخ
اشق من حكم المنسوخ عندنا الى اخره ش اختلف العلماء في جواز النسخ ببدل اشق بعد اتفاقهم على
جوازه ببدل اخف كنسخ تحريم الاكل بعد النوم في ليالي رمضان بحله وببدل مماثل كنسخ التوجه
الى بيت المقدس الى التوجه الى الكعبة فذهب جمهور الفقهاء والمتكلمين الى الجواز وذهب بعض
اصحاب الشافعي وبعض الظاهرية منهم محمد بن داود الى عدمه واحتج الجمهور بالمنقول والمعقول اما الاول
فلان الله تعالى نسخ التخيير بين صوم رمضان والفدية في الابتداء على ما روي ابن عمر ومعاذ رضي الله
عنهم بعزيمة الصيام اي بالصوم حتما بقوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه ولا شك ان الصوم حتما
اشق من التخيير ونسخ الصفح والعفو عن الكفار الثابتين بقوله تعالى فاعف عنهم واصفح بقتال الذين
يقاتلون فقال وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم ثم نسخ بقتالهم كافة بقوله وقاتلوا المشركين
كافة والناسخ اشق لا محالة واما الثاني فلان مصلحة المكلف قد تكون في الاشق الا يرى ان الطبيب
قد يامر المريض بالدوا ابتدا بحسب ما يعلم من المصلحة واحتج المخالفون بقوله تعالى ما ننسخ من اية
او ننسها نات بخير منها او مثلها اخبر ان الناسخ ما هو خير من المنسوخ او مثله والمراد بالخيرية والمثلية
ما هو في حقنا والا فالقران خير كله والاشق ليس بخير ولا مثل فلا يجوز وبان الاشق ابعد في المصلحة
واكثر اضرارا للمكلف وذلك لا يليق بحكمة الشارع والجواب انا لا نسلم ان الاشق ليس بخير لان المراد به ما يرجع
الى مرافق العباد وفي الاشق فضل ثواب في الاخرة وان ما ذكروا من المعقول لازم عليهم في نقل العباد
من الاباحة الى مشقة التكليف وعن الصحة الى المرض وعن القوة الى الضعف وعن الغنى الى الفقر فما هو
جوابهم عن ذلك فهو جوابنا ههنا قال رحمه الله باب تفصيل المنسوخ والمنسوخ انواعه التلاوة والحكم
والحكم دون التلاوة والتلاوة بلا حكم ونسخ وصف في الحكم الى اخره ش المنسوخ انواع الدليل وشرط الحكم
والحكم وهو انواع نسخ الكل ونسخ بعضه والزيادة اما لنسخ الدليل فعلى ضربين نسخ وحي متلو ونسخ
وحي غير متلو وهو السنة اما نسخ الكتاب فانواع نسخ التلاوة والحكم جميعا ونسخ التلاوة دون حكمه
وعكسه والشيخ انما ذكر من تفصيل المنسوخ من الكتاب لا مطلق المنسوخ ولم يذكر غيره لان الفطن اذا
اتقن ذلك سهل عليه استخراج الباقي قال المنسوخ انواع التلاوة والحكم والحكم دون التلاوة والتلاوة
بلا حكم ونسخ وصف في الحكم اما نسخ التلاوة والحكم جميعا فمثل صحف ابرهيم عليه السلام فانا قد علمنا حقيقة

انها كانت نازلة تقرأ وتحفظ لما قال الله تعالى ان هذا لفي الصحف الاولى صحف ابرهيم وموسى ثم نسخت
اصلا اما بصرفها اي برفعها عن القلوب او هو من قبيل القلب وتقديره بصرف القلوب عنها اي عن حفظها
او بموت العلماء وكان هذا النوع من النسخ جايزا في القران في حيوة النبي صلى الله عليه وسلم للاستثنا المذكور
في قوله تعالى سنقرئك فلا تنسى الا ما شا الله اذ لو لم يتصور النسيان لخلا ذكر الاستثناء عن الفايدة قال الله
تعالى ما ننسخ من اية او ننسها فان قوله ننسها يدل على الجواز ايضا واما بعد وفاته عليه السلام فلا يجوز لقوله انا نحن
نزلنا الذكر وانا له لحافظون اي نحفظه منزلا لا يلحقه تبديل صيانة للدين الى اخر الدهر فان الضياع
منا يحتمل قصدا كما فعله اهل الكتاب والنسيان فنوهم منا وبه تحقق الحفظ الا ان تحفظه الله تعالى
وقال بعض الملاحدة ممن تستر باظهار الاسلام وقصد افساده وبعض الروافض يجوز ذلك بعد وفاته عليه السلام
وزعموا ان في القران ايات في امامة علي وفي فضايل اهل البيت فكتمها الصحابة فلم تبق بعد زمانهم وتمسكوا
بان ابا بكر رضي الله عنه قال لا ترغبوا عن ابائكم فانه كفر بكم وانس يقول قرانا في القران بلغوا عنا قومنا انا
لقينا ربنا فرضي عنا وارضانا وهذا ليس في القران الان وهذه الاخبار شاذة لا يكاد يصح شي منها ولئن
ثبت منها شي فهو محمول على ان المحو عن قلوب الصحابة سوى قلب الراوي كان قبل وفاة النبي عليه السلام
قال رحمه الله واما القسم الثاني والثالث فصحيحان عند عامة الفقهاء ومن الناس من انكر ذلك الى اخره
القسم الثاني وهو نسخ الحكم دون التلاوة والقسم الثالث وهو نسخ التلاوة دون الحكم صحيحان عند عامة
الفقهاء ومن الناس وهم فرقة يسيرة من المعتزلة من انكر ذلك اي الجواز في القسمين محتجين بان المقصود
من النص حكمه لان الابتلاء يحصل به واللفظ وسيلة اليه ولا اعتبار للوسيلة عند زوال المقصود فلا
يبقى اللفظ بدون الحكم كسقوط الطهارة بعد سقوط الصلوة بالحيض وهذا دليل القسم الثاني والحكم بالنص
يثبت والنص قد سقط بالنسخ فلا يبقى الحكم بدونه اما الاول فظاهر واما الثانية فلانه صار
بمنزلة العلة فانتفاؤها يوجب انتفاءه كالملك الثابت بالبيع لا يبقى بدون البيع بالفسخ واحتج عامة
العلماء بالمنقول والمعقول اما الاول فنسخ الحكم فهو ان الايذاء باللسان للزانيين وامساك الزواني
في البيوت الثابتين بقوله تعالى فاذوهما وبقوله فامسكوهن في البيوت نسخا بالجلد والرجم مع بقاء تلاوة
النصين وكذلك الاعتداد بالحول الثابت بقوله تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا وصية
لازواجهم متاعا الى الحول غير اخراج نسخ مع بقاء هذا النص متلوا ومثله كثير مثل نسخ تقديم الصدقة
على النجوى ونسخ التخيير في الصوم ونسخ المسالمة مع الكفار وثبات الواحد للعشر مع بقاء تلاوة
الايات الموجبة لها واما المعقول فما ذكر بقوله لان للنظم حكمين جواز الصلوة وما هو قايم بمعنى صيغه
وهو الاعجاز وما يترتب عليه من الوجوب والجواز والحرمة وغيرها فهو حكم اخر غيرهما من الحكمين
وجواز الصلوة حكم مقصود بنفسه مع قطع النظر عما يترتب عليه وكذلك الاعجاز الثابت بنظمه
حكم مقصود فيجوز بقاء النص لهذين الحكمين والدليل على انهما امران يصلح ان يكونا مقصودين
ما ذكرنا ان من النصوص ما هو متشابه لا يثبت به الا الاعجاز وجواز الصلوة وان فاحش انزال
النظم لهما ابتداء فالبقاء اولى فلذلك اي فلصلاح الحكمين لان يكونا مقصودين استقام
بقاء النص ببقائهما وانتهاء الحكم المتعلق بالمعنى كالجواز والوجوب وغيرهما وخرج الجواب

عما قالوا المقصود من النص حكمه فلا يبقى بدونه لان الحكم المتعلق بالنظم لما كان مقصودًا جاز ان يبقى
النظم ببقائه واما المنقول على نسخ التلاوة وبقاء الحكم فمثل قراءة ابن مسعود رضي الله عنه في كفارة
اليمين فصيام ثلثة ايام متتابعات فان قراءته كانت مشهورة الى زمن ابي حنيفة رحمه الله ولكن
لم يوجد فيه النقل المتواتر فلا يثبت كونه قرانا ومثل قراءة ابن عباس رضي الله عنهما فاقطعوا ايمانهما
من ايام اخر ومثل قراءة سعد بن ابي وقاص وله اخ او اخت فلكل واحد منهما السدس وكرواية
عمر رضي الله عنه الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما البتة نكالا من الله فانه لما صح عند هؤلاء
الحاقه بالمصحف ولا تهمة في روايتهم فانه لا يظن بهؤلاء انهم اخترعوا ما رووا من انفسهم حاشا
هم عن ذلك وجب حمله على انه كان مما يتلى ثم نسخت تلاوته في حيوة النبي عليه السلام بصرف الله القلوب
عن حفظها الا قلوب هؤلاء ليبقى الحكم بنقلهم فان خبر هؤلاء يوجب العمل فكان بقاء الحكم بعد
نسخ التلاوة بهذا الطريق ان يكون نسخا بعد وفاة النبي عليه السلام فان قيل القران انما يثبت بالتواتر
ولا تواتر فيما ذكرنا فلا يثبت القرانية فلا يتصور نسخ التلاوة واجيب بان القرانية تثبت
بالسماع من النبي عليه السلام واخباره انه من عند الله وقد تبين ذلك في حق هؤلاء وغيرهم لكن صرف
قلوب غيرهم لم يثبت القرانية في حقنا فلا يخرج من كونه قرانا حقيقة غايته ما في الباب
ان قراءتهم تثبت في الزمان الماضي بالظن وذلك لا يقدح فيما نحن بصدده لان ثبوته بطريق القطع شرط
فيما بقي بين الخلق لا فيما نسخ واما المعقول فلان للنظم حكما ينفرد به لما ذكرنا والحكم المنفرد
يجوز ان ينتهي فيصلح ان يكون هذا الحكم متناهيا ايضا ويبقى الحكم المرتب على المعنى بلا نظم
القران والحكم بلا نظم متلو صحيح في اجناس الوحي مثل الاحكام الثابتة بالسنة فانها وحي
غير متلو قال شمس الائمة يجوز اثبات الحكم ابتداء بوحي غير متلو فلان يجوز بقاؤه بعد
نسخ التلاوة من الوحي المتلو كان اولى وخرج الجواب عن قولهم ان الحكم ثابت بالنص فلا يبقى
بدونه لان بقاء الحكم لا يكون ببقاء السبب الموجب له وفيه نظر لان انتفاء المستلزم للعلة
يستلزم انتفاء المستلزم للحكم والاولى ان يقال ان النظم علة لفهم المعنى ابتداء لا لبقائه فلا
يكون انتفاؤه مستلزما لانتفائه فانا نجد انفسنا نفهم المعنى من اللفظ ويبقى ذلك المعنى
حاصلا في اذهاننا ولا نظم **قال** رحمه الله واما القسم الرابع فمثل الزيادة على النص الى اخره ما ما
اعلم ان في اقوال الناس في الزيادة وتفصيلها كثرة فلنقتصر على ما ذكر الشيخ ههنا من الخلاف
بيننا وبين الشافعي قال الشافعي رحمه الله الزيادة على النص مثل زيادة النفي على الجلد وزيادة
قيد الايمان في كفارة اليمين والظهار تخصيص وليست بنسخ وقال علماؤنا انها نسخ احتج الشافعي
رحمه الله بان الرقبة عامة في الكافرة والمؤمنة والعام يستقيم فيه الخصوص فاستقام فيهما
الخصوص اما الثانية فظاهر لان العام يحتمل الخصوص اذا لم يقارنه بيان التقرير واما الاولى
فبناء على اصله ان المطلق عام وبان الزيادة تقرر المزيد عليه وما تقرره لا يكون نسخا اما الاولى
فظاهر لان قيد الايمان يقرر الرقبة لا ان يبدلها وكذلك النفي تقرر الجلد لا ان يبدله واما الثانية
فلان النسخ تبديل ورفع فان قيل الحاق النفي بالجلد ان كان تقريرا فليس بتخصيص لان قوله فاجلدوا

لا يتناول الجلد والنفي وان جعلت الزيادة تخصيصا اجيب عن ذلك بتعيين المدعى وهو انا لا ندعي
ان تكون الزيادة تخصيصا لا غير بل المدعى انها اما ان تكون تخصيصا ولا تكون نسخا واحتج علماؤنا رحمهم الله
بان هذه الزيادة بيان مدة حكم وابتداء حكم اخر اي بيان انتهاء حكم وابتداء حكم اخر وكل ما هو بيان
مدة حكم وابتداء حكم اخر فهو نسخ فهذه الزيادة نسخ اما الاولى فلان النص المطلق يوجب العمل باطلاقه لان نسخ
الاطلاق معنى مقصود يصح التكليف به وله حكم معلوم وهو الخروج عن العهدة باتيان ما ينطلق عليه
الاسم واذا صار مقيدا صار شيئا اخر غير المطلق لان الاطلاق والتقييد متقابلان لا يمكن الجمع بينهما و
اذا كان غير الاول لم يكن بد من القول بانتهاء الاول وابتداء الثاني فان حكم المكلف بالمطلق يخرج عن العهدة
باي فرد كان من الافراد اذا اتى به واما المكلف بالمقيد فانه لا يخرج عنها الا باتيان متشخص من ذلك
فقد انتهى حكم الاول وهو تفريغ الذمة باي فرد كان وابتدئ بحكم اخر وهو التفريغ بفرد معين
وقد وضح الشيخ هذا المعنى بقوله وهذا لانه متى صار مقيدا صار المطلق بعضه اي بعض المقيد وقد
ذكرنا تقرير ذلك في الاستدلالات الفاسدة وما للبعض حكم الوجود ما لبعض ما يجب حقا لله حكم
وجود الجملة بوجه ولا حكم وجوده في نفسه بدون انضمام الباقي اليه فان الركعة من الفجر لا تكون فجرا
ولا بعض الفجر بدون انضمام الاخرى اليها وبعض العلة فانه ليس لها حكم الوجود لانه لا يوجب شيئا
من الحكم الثابت بالعلة وكبعض الحدود فانه لا يتعلق به شيء من احكام الحد من طهرة المحدود وخروج الامام
عن عهدة اقامة الواجب وسقوط شهادة القاذف في حد القذف لانه متعلق بجملة الحد واما الثانية
فظاهر لما بينا من حقيقته فثبت ان هذا النسخ بمنزلة نسخ جملته ثم بين ان الزيادة ليست بتخصيص
بان التخصيص تصرف في اللفظ بيان ان بعض ما تناوله اللفظ من الافراد ليس بمراد والمطلق لا دلالة له على
المقيد بوجه كاسم الرقبة مثلا فانه لا يتناول صفة الايمان والكفر لان المطلق لا دلالة له الا على الماهية
من حيث هي من غير دلالة على المتشخصات من حيث خصوصها وان كانت من لوازم الوجود لا من حيث دلالة اللفظ
عليه كما تقدم واذا لم يتناوله اللفظ لا يكون تخصيصا ومعنى قوله والقيد لا يتناوله الاطلاق المطلق لا يحتمل
المقيد واستوضح ذلك بقوله الا ترى ان الاطلاق عبارة عن العدم اي عدم القيد يقال اطلق البعير اذا رفع
عنه القيد والتقييد عبارة عن الوجود القيد فكيف يتناول الموصوف بأحد المتقابلين ما هو الموصوف
بالاخر فلا يكون تخصيصا بل يكون اثبات تصرف ناسخ للاطلاق بالمنافي يسة على كفارة القتل فان الحصم
قيد رقبة كفارة اليمين والظهار بالايمان بالقياس عليها او بخبر الواحد وهو ما روي ان معاوية بن الحكم
جاء بجارية الى رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال علي رقبة افاعتقها فقال لها عليه السلام اين الله فقالت في السماء
فقال من انا قالت انت رسول الله قال اعتقها فانها مؤمنة فامتحانها دليل على ان الواجب لا يتادى
الا بالمؤمنة وان المراد بالمطلق المقيد وفيه نظر لجواز ان تكون الرقبة واجبة بكفارة القتل ونحن
نشترط فيها الايمان فان قيل في كلام الشيخ تناقض لانه قال والقيد والاطلاق ضدان لا يجتمعان ثم قال
الاطلاق عبارة عن العدم والتقييد عبارة عن الوجود والضدان لا يكونان الا وجوديين فالجواب
ما تقدم في حمل المطلق على المقيد في الاستدلالات الفاسدة قوله ولان الخصوص الى اخره دليل اخر
على ان الزيادة ليست بتخصيص لان العام اذا خص منه شيء وخرج المخصوص من ان يكون مرادا بقي

الحكم فيما وراءه ثابتا بنظم العام بعينه كلفظ المشركين مثلا اذا خص منه اهل الذمة فانه
يبقى الحكم في غيرهم ثابتا بلفظ المشركين بعينه والنسخ لا يبقى الباقي بذلك النص بعينه ما لخصوص
لا يكون نسخا اما الاولى فظاهر وقد وضح بالتمثيل ايضا واما الثانية فلان النسخ بيان مدة الحكم
وابتداء حكم اخر وذلك ثابت بالناسخ لا محالة قوله واذا ثبت هو بقرب هذا البحث يعني لما ظهر
ان الخصوص عبارة عن شيء والنسخ عبارة عن شيء اخر مخالفه نطبق المتنازع فيه على المعنيين فانها
بوافقه جعلناه منه واذا اسقط قيد الايمان لم تكن المؤمنة ثابتة بذلك النص الاول بنظمه اي
بصيغته وهو الرقبة لما قلنا انه لا دلالة للمطلق على المقيد فيكون الاثبات ابتداء وهو معنى
النسخ واما دليل الخصوص فانه للاخراج مثل لا اخراج ما كان ثابتا لولا التخصيص لا للاثبات ابتداء
فظهر ان التقييد يطابق معنى النسخ لا التخصيص فيجعل نسخا فان قيل كلام الشيخ تناقض
لانه قال في الوجه الاول التخصيص تصرف في النظم ببيان ان بعض الجلد غير مرادة بالنظم وهو
يشير الى ان المخصوص غير مخرج ودليل الخصوص لبيان انه لم يدخل وفي هذا الوجه قال ودليل الخصوص
للاخراج لا للاثبات فالجواب ما تقدم انه على زعم الخصم فانه يجعله للاخراج او انه سماه اخراجا
مجازا نظرا الى التناول من حيث الظاهر لولا التخصيص ولقائل ان يقول الوجهان اللذان ذكرهما
الشيخ في نفي التخصيص ليسا مما نحن فيه لان الخصم غير المدعى فجعله اما التخصيص او ان
لا يكون نسخا وانتفاء التخصيص لا يستلزم كونه نسخا لانه يجعله مقررا والجواب انه يطلق
العقد على معنى النسخ بعد نفي التخصيص يبين انه نسخ قوله ولا اشكال جواب عن قولهم ان
النفي تغريب للجلد فلم يكن نسخا وتوجيهه ان يقال نحن لا ندعي انه نسخ لنفس الجلد بل هو نسخ لكونه
حدا لصيرورته بعض الحد وليس للبعض حكم الوجود وعلى هذا التقرير جعله متصلا بقوله وبعض
الحد الى قوله لانه ليس بحد انسب قال عبد القاهر البغدادي ان كانت الزيادة نسخا لزمكم
ان يكون ادخال النبيذ بين الماء والتراب نسخا لاية الوضوء وان يكون وجوب الوضوء بالقهقهة
نسخا لما ذكر الله من الاحداث واذا بينتم ذلك فكانكم اجزتم الزيادة على النص باخبار ضعاف لم
تجيزوا باخبار صحاح واجيب بان النبيذ في حكم الماء لانه صلى الله عليه وسلم اشار بقوله
تمرة طيبة وماء طهور ان المائية لم تزل بابقاء التمر فيه فيكون داخلا في عموم قوله فان لم تجدوا
ماء فلا يكون نسخا واما جعل القهقهة من الاحداث فنظير ايجاب عبادة بعد عبادة فلا يكون
نسخا بالاجماع والذي يظهر من كلام الشيخ ههنا ان الزيادة التي هي تقييد للمطلق نسخ لا مطلق
الزيادة فلا يكون كلام عبد القاهر متصلا بمحل البحث قال رحمه الله ولهذا لم يجعل قراءة الفاتحة
فرضا لانه زيادة ولم يجعل الطهارة في الطواف شرطا لانه زيادة ولهذا الى اخره اي ولان
الزيادة على النص نسخ ونسخ الكتاب بخبر الواحد لا يجوز لم يجعل قراءة الفاتحة فرضا لان اطلاق
قوله تعالى فاقرءوا ما تيسر من القران يقتضي الجواز بدون الفاتحة فكان تقييد القراءة بها نسخا
وقد تقدم البحث في هذه المسئلة بما ورد عليها مستوفى وكذلك قوله وليطوفوا يدل على طواف
منكر وهو مطلق في النص باطلاقه يقتضي الجواز مطلقا فتقييده بالطهارة نسخ كما تقدم في اول الكتاب

ولهذا اي لانه ليس لبعض الشيء حكم كله قال ابو حنيفة وابو يوسف رحمهما الله يشرب قليل المثلث
وهو ما ذهب ثلثاه بالطبخ ثم صار مسكرا لا يحرم وهو رواية عن محمد وذلك يحصل بشرب الكثير دون
القليل فكان شرب القليل مباشرة لبعض علة السكر وليس لبعض العلة حكم العلة فلا يكون داخلا تحت
التحريم وقال محمد رحمه الله في رواية يكره وفي اخرى يحرم شربه وهو قول مالك والشافعي رحمهما الله لانه عليه
قال ما اسكر كثيره فقليله حرام وفي رواية ما اسكر الجرة منه فالجرعة منه حرام ولان المثلث
بعد ما اشتد فهو خمر لان الخمر سميت خمرا لمخامرتها العقل لا لكونها نيا والا لزم تحريم العصير قبل الاشتداد
والمخامرة موجودة في ساير الاشربة المسكرة وقد قال عليه كل مسكر خمر والجواب عنه ان الجمع بين الاخبار اذا
كان ممكنا وجب المصير اليه بالاتفاق وقد امكن ههنا بان يحمل هذا الحديث على قصد السكر فان شرب القليل
والكثير على قصد السكر حرام والحديث الاول محمول على الشرب لا لاستمراء الطعام وعلى ان التحريم كان في الابتداء
لتحقق الزجر كتحريم الانتباذ في الدباء والحنتم ثم ثبتت الرخصة بعد ذلك والمراد من قوله كل مسكر خمر
تشبيهه في حكم خاص وهو الحد لانه بعث مبينا للاحكام لا للاسامي واما المعقول المذكور فقياس في اللغة
وهو مردود وذكر في اشارات الاسرار ان من شنع على ابي حنيفة رحمه الله في اباحة هذا الشراب بانه
لم يسلك طريقة الاحتياط فهو سفه منه وقلة ديانة لان تحريم ما احل الله بمنزلة تحليل ما حرمه
لا فرق بينهما فمتى لم يقم دليل لابي حنيفة رحمه الله على حرمته وبلغته الاثار المشهورة من الصحابة والتابعين
انهم كانوا يشربون ويسقون الاضياف ويجلدون على السكر منه كيف يسوغ له في الشرع الفتوى بالحرمة
فامر التقوى والاخذ بالثقة يرجع الى الحادث فالفتوى التي هي من باب حدود الدين ولهذا قال ابو مقاتل لو
اعطيت الدنيا بحذافيرها ما شربته ولو اعطيت الدنيا بحذافيرها ما افتيت بانه حرام ومثله
نقل عن ابي حنيفة رحمه الله قوله وكذلك الجنب والمحدث يعني كما ان شرب القليل من المثلث لا يحرم لا يجب
على الجنب والمحدث استعمال الماء القليل لصحة التيمم صورته وجد الجنب او المحدث ماء لا يكفي للاغتسال
او الوضوء يجوز له التيمم عندنا وفي احد قولي الشافعي رحمه الله لا يجوز التيمم قبل استعمال ذلك القدر لان الله
قال فان لم تجدوا ماء ذكره منكرا في موضع النفي من غير اعتبار قدر منه فيكون عدمه شرطا للجواز وهو
كالعاري اذا وجد ما يستر عورته يلزمه استعماله بقدره ومن كان به نجاسة حقيقية فوجد ما يزيل
بعضها يلزمه استعماله في ذلك القدر ولنا ان الموجود بعض المطهر وليس لبعض المطهر حكم كله اما الاولى
فلان المراد به طهارة حكمية محللة للصلوة لا طهارة حسية وباستعمال هذا الماء لا تحصل شيء من الحل
بل الحل موقوف على الكمال وكان المراد بقوله تعالى فلم تجدوا ماء ماء مطهرا محللا للصلوة لان الاية سيقت
لبيان هذه الطهارة لا غير واما الثانية فظاهرة مما تقدم بخلاف ستر العورة والنجاسة الحقيقية
لان كل واحد منهما امر حسي فاعتبر زواله حسا لا حكما والزوال حسا ثابت بقدر الثوب والماء الذي معه
قال رحمه الله ولان دليل النسخ ما لو جاء مقارنا كان معارضا والقيد يعارض الاطلاق الى اخره هذا دليل
اخر على ان القيد نسخ للاطلاق يتضمن الجواب عما يقال لو كان نسخا لما امكن الجمع بينهما لان الناسخ والمنسوخ
متنافيان واللازم باطل لامكان ذلك اذا كانا مجهولي التاريخ وتوجيهه ان يقال دليل النسخ ما لو جاء مقارنا
كان معارضا والقيد يعارض الاطلاق ويمنعه عن العمل اذا جهل التاريخ وصار مقارنا فعند معرفة التاريخ

يكون التقييد نسخا للاطلاق كساير وجوه النسخ اى دلايله ونظير هذا الاصل وهو ان الزيادة تنسخ
اختلاف الشهود في قدر الثمن بان يشهد احدهما بالبيع بالف والاخر بالبيع بالف وخمسماية فانه لا يثبت
البيع ولا تقبل الشهادة على اثبات العقد بالف وان اتفق عليه الشاهدان نظاهرا لان الذي
شهد بالف وخمسماية جعل الالف بعض الثمن وانعقاده بجميع الثمن لا ببعضه وليس للبعض
حكم الوجود كما تقدم فمن هذا الوجه صار كل واحد في المعنى يشاهد بعقد اخر وهذا في الحقيقة جواب
عن اعتبارهم الزيادة بحقوق العباد فان الزيادة فيهما من جنسها لا توجب تغييرا وردًّا كما اذا
شهد احد الشاهدين بالف والاخر بالف وخمسماية والمدعي للاكثر فانها تقبل على الالف لاتفاق
الشاهدين عليها فقال الشيخ ليس في ذلك الفرع نظير هذا الاصل لان تلك الزيادة لا توجب تغييرا وانما
نظير هذا الفرع الاخر قال رحمه الله والذي يتصل باقسام السنن باب افعال النبي عليه وهي
اربعة اقسام مباح ومستحب وواجب وفرض وفيها قسم اخر الى اخره ش الافعال على نوعين ما ليس
فيه صفة زايدة على وجوده كبعض افعال النايم والساهي فلا يوصف بوصف حسن ولا قبح وما له
صفة زايدة على وجوده كساير افعال المكلفين وانما تنقسم الى حسن وقبيح والحسن الى مباح ومستحب
وواجب وفرض والقبيح الى محظور ومكروه وهذه الاقسام سوى القسم الاخير يصح وقوعها عن
جميع المكلفين الانبياء وغيرهم واما القبيح فانما يصح وقوعه عن غير الانبياء فاما الانبياء
عليهم السلام فمعصومون عن الكباير عند عامة المسلمين وعن الصغاير عندنا خلافا لبعض الاشعرية
ولم تعصموا عن الزلات وهي ليست من هذا الباب لان عقد هذا الباب لبيان حكم الاقتداء
في افعاله والزلة لا تصلح للاقتداء ولا تخلو عن بيان مقرون به من جهة الفاعل او من الله تعالى
كما قال تعالى وعصى آدم ربه فغوى اى فعل ما لم يكن له فعله وقيل اخطا حيث طلب الملك
والخلد باكل ما نهي عنه وقال تعالى حكاية عن موسى عليه في قتل القبطي قال هذا من عمل الشيطان
جعل قتله من عمل الشيطان لانه قتله قبل الاذن له في ذلك وقيل لانه عليه كان مستامنا فيهم
وليس لمستامن قتل الكافر الحربي ولكنه كان زلة لانه لم يقصد قتله وفي كلام الشيخ لف ونشر
مشوش وتقسيم افعاله عليه الى اربعة انما هو اختيار الشيخ وشمس الائمة واما القاضي ابو زيد
وساير الاصوليين فانهم قسموها الى ثلثة واجب ومستحب ومباح وارادوا بالواجب الفرض قيل
وهو اقرب الى الصواب لان الواجب الاصطلاحي وهو ما ثبت بدليل ظني لا يتصور في حقه عليه
لان الدلايل كلها في حقه عليه قطعية واجيب بان المراد تقسيم افعاله بالنسبة الينا كما اشير
اليه في اخر هذا الباب وح يتصور فيه الواجب الاصطلاحي لثبوت بعض افعاله في حقنا بدليل
ظني وفسر الزلة بانها اسم لفعل غير مقصود في عينه لكنه اتصل الفاعل به عن فعل مباح قصده
فزل بشغله اى شغل الفاعل عنه اى عن الفعل المباح الى ما هو حرام دونه لم يقصده اصلا فكانه
ماخوذ من قول الرجل زل في الطريق اذا لم يوجد القصد الى الوقوع بل الى المشي في الطريق بخلاف
المعصية فانها اسم لفعل حرام مقصود بعينه فاطلاقها على فعل ادم عليه يكون مجازا قال صاحب
الكشاف اطلاق العصيان على زلة ادم لطف بالمكلفين اى موعظة كافة وزجر بليغة

كانه قيل لهم انظروا واكيف ذمت على النبي المعصوم زلته بهذه الغلظة فلا تتهاونوا بما يفرط منكم من السيات
والصغاير فضلا عن ان تجسروا على التورط في الكباير وذكر في عصمة الانبيا ان ذكر العصيان لم يكن مقصودًا
بالذكر بل لاظهار الاجتباء بعد ذلك كما قال تع ثم اجتباه ربه لتعلم ان معاملة الله مع الانبياء على خلاف
معاملته مع ساير العباد وتلك الزلة لم تسقط قدر آدم عليه وذكر ايضا ليس معنى الزلة انهم زلوا عن الحق
الى الباطل ومن الطاعة الى المعصية بل معناها الزلل عن الافضل وكانوا يعاتبون بذلك لجلالة قدرهم
ومكانتهم من الله تعالى وعن هذا قيل حسنات الابرار سيات المقربين قال رحمه الله واختلفوا في ساير افعال
النبي عليه مما ليس بسهو ولا طبع لان البشر لا بد مما جبل عليه فقال بعضهم يجب الوقف فيها وقال بعضهم بل
يلزمنا اتباعه فيها الى اخره ش اختلف الناس في ما في افعاله عليه بعد الزلة مما ليس بسهو كتسليمه على
راس الركعتين في الظهر حتى قال ذو اليدين اقصرت الصلوة ام نسيت ولا طبع مثل الافعال التي لا يخلو ذو الروح
عنها كالتنفس والقيام والقعود والاكل والشرب فانها على الاباحة بالنسبة الى الكل بلا خلاف
قيل ولا بد لتلخيص المتنازع فيه من قيود امرو هي ان لا يكون بيانا لمجمل الكتاب فانه يكون تابعًا له
في الندب والاباحة وان لا يكون امتثالا وتنفيذًا لامر سابق فانه تابع له بالاتفاق ايضا وان لا يكون مختصًا
به كوجوب الضحى والتهجد والزيادة على الاربع في النكاح وصفي المغنم وخمس الخمس فانه لا يدل على التشريك
بالاتفاق ثم اختلف عباراتهم فذكر بعض الاصوليين ان بعض الناس قال الفرق بين ما علمت صفته من الفعل
وبين ما لم تعلم وهو الموافق الظاهر كلام الشيخ فانه لم يبين ان الاختلاف المذكور فيما علم صفة فعله
ام فيما لم تعلم ولكن بيان قول الكرخي على الوجه المذكور في الكتاب يشير الى انه فيما لم تعلم صفته فانه يقول
فيه نعتقد الاباحة فيها يعني في حق النبي عليه ولا نثبت الفضل على الاباحة من الندب والوجوب في حقه
عليه الا بدليل واما ابو اليسر فقد حقق الخلاف على الوجه المذكور في الكتاب فيما اذا لم يعلم جهة فعله
ويكون من القرب فقال لو قام دليل على صفة فعله علم قال الكرخي من اصحابنا وجميع الاشعرية وابو بكر
الدقاق من اصحاب الشافعي رحمه الله انه مخصوص به حتى يقوم الدليل على المشاركة وقال الرازي والجرجاني
من اصحابنا والشافعي وجميع المعتزلة تثبت الشركة حتى يقوم الدليل على الخصوص وان لم تعلم صفته
فان كان في ذلك الفعل من جملة المعاملات يدل على الاباحة بالاجماع وان كان من جملة القرب اختلف فيه قال
بعضهم يجب التوقف فيها اى في هذه الافعال التي لم تعرف صفتها حتى يقوم دليل الشركة وبتبين الوصف وهو
مذهب عامة الاشعرية وجماعة من اصحاب الشافعي كالغزالي والدقاق وغيرهما وقال بعضهم يلزمنا اتباعه
اى اتباع النبي عليه فيها وتكون واجبة في حقه وهو مذهب مالك وبعض اصحاب الشافعي كابن سريج والاصطخري
وعلي بن ابي هريرة والحنابلة وجماعة من المعتزلة وقال الكرخي رحمه الله نعتقد الاباحة فيها يعني في حق
النبي عليه ولا نثبت الفضل على الاباحة وهو الندب والوجوب في حقه عليه الا بدليل ولا نثبت المتابعة منا
اياه فيه الا بدليل وذكر في التقويم قال الكرخي نعتقد الاباحة حتى نقوم دليل بيان ساير الاوصاف فاذا
قام على وصف زايد كان عليه مخصوصًا به حتى يقوم دليل المشاركة وقال شمس الائمة قال الكرخي رحمهما الله
ان علم صفة فعله يتبع فيه بتلك الصفة وان لم يعلم فانه يثبت فيه صفة الاباحة ثم لا يلزم الاتباع
فيه ثابتا الا بقيام الدليل فعلى ما ذكر في التقويم معنى قوله ولا نثبت المتابعة منا لا يصح منا بعضنا له

فى افعاله سواء علم صفتها او لا الا بدليل يوجب المشاركة وعلى ما ذكر شمس الايمة معناه ولا يثبت
المتابعة فى الافعال التى لم تعلم صفتها الا بدليل قوله وقال الجصاص قال فى التقويم قال ابو بكر الرازى
نعتقد الاباحة ما لم تقم دليل السان على صفة فعله ثم يلزمنا بعد البيان اتباعه حتى يقوم دليل
اختصاصه قال شمس الايمة والجصاص يقول بقول الكرخى الا انه يقول اذا لم تعلم فلا اتباع ثابت حتى
تقوم الدليل على كونه مخصوصا فما ذكر فى التقويم يشير الى انه انما يثبت الاتباع اذا علم وصف فعله
كما صرح به ابو اليسر يعنى فى اول كلامه وما ذكر شمس الايمة يدل على ان الاتباع ثابت بكل حال
قوله علينا اتباعه يعنى لنا جواز اتباعه فيه لا يترك ذلك اى لا يحمل على الخصوصية الا بدليل
او معناه وجب علينا اعتقاد اباحته فى حقنا لا نترك ذلك الاعتقاد الا بدليل والفرق بين قول
الجصاص وقول الفريق الثانى فى الكتاب ان الاتباع واجب عندهم على اعتقاد ان ذلك الفعل واجب
فى حقه وفى حقنا وفى قول الجصاص على اعتقاد انه مباح فى حقه وفى حقنا لما لو ثبت اباحة فعله
من غير تخصيص فانظر الى هذا الاختلاف واختار الشيخ مذهب الجصاص قوله اما الواقفون فشروع
فى الاحتجاج على المذاهب المذكورة اما الواقفون فقد احتجوا بان صفة الفعل ههنا مشكلة واذا
اشكلت صفة الفعل امتنع الاقتداء اى المتابعة اما الاولى فلان الغرض ان صفتها لم تعلم وهى متعددة
فكانت مشكلة واما الثانية فلان المتابعة عبارة عن الاتيان بمثل ما فعل الغير على الوجه الذى
فعله والغرض ان ذلك الوجه غير معلوم فلا يتحقق المتابعة والمخالفة ايضا غير جايزة فوجب
الوقف قال شمس الايمة وهذا الكلام عند التامل باطل لان هذا القايل ان كان يمنع الامة ان
يفعلوا مثل ما فعله عليه بهذا الطريق فقد اثبت صفة الحظر فى الاتباع وان كان لا يمنعهم
عن ذلك فقد اثبت صفة الاباحة فعلى اى تقدير كان القول بتحقق الوقف لا يتحقق وفيه نظر لكون
الاقسام غير حاصر لجواز ان لا يمنع ولا يجيز فيتوقف والحق ان يقال التوقف موجب الشك ولا
شك فى ثبوت الاباحة فى حقه فيقتدى به فى تلك الجهة حتى تقوم دليل الفضل واما الاخرون
اى الذين قالوا بوجوب الاتباع فقد احتجوا بالنصوص الموجبة لطاعة الرسول صلى الله عليه وسلم
قال الله تع فليحذر الذين يخالفون عن امره اى عن شان الرسول وسمته وطريقته كما فى قوله تع
وما امر فرعون برشيد وحمل الامر على الشان اولى من حمله على القول لان الشان ينتظم القول والفعل
على وجه واجيب الجواب ان مطلق الامر يفهم منه الامر الذى هو ضد النهى وهو القول لا الفعل والنصوص
فى ذلك اى فى وجوب اتباع الرسول كثيرة قال الله تع اطيعوا الله واطيعوا الرسول وقال واتبعوه لعلكم
تهتدون وقال وما اتيكم الرسول فخذوه والبحث فى ذلك قد تقدم فى بحث الامر مستوفى واما الكرخى
فقد زعم ان الاباحة من هذه الاقسام اى الاباحة والندب والوجوب ثابتة بيقين لتحققها فى كل الاحوال
فلم يجز اثبات غيرها لوقوع الشك فيه الا بدليل يكون وكل حلالها فانه يثبت الحفظ به لانه
يقين وفيه نظر لانا لا نم تحقق الاباحة فى كل الاحوال لكونها قسيما وهذا اختص باثبات اعتقاد الاباحة
فيها قال وقد وجدنا اختصاص الرسول عليه بعض افعاله وذلك ظاهر ووجدنا اشتراكه عليه مع امته
ايضا وهذا الفعل لما لم يدل دليل على احدهما بل يحتملهما على السواء وجب التوقف حتى تقوم دليل الاشتراك

وهذا لحتص بعدم اثبات المتابعة الا بدليل ووجه القول الاخر بكسر الخاء وهو مختار الشيخ ان الاتباع
اصل والتمسك بالاصل واجب حتى يقوم الدليل على غيره اما الاولى فلانه صلى الله عليه وسلم امام يقتدى به
لقوله تع لابرهيم عليه انى جاعلك للناس اماما ولقوله لقد كان لكم فى رسول الله اسوة حسنة فان فيه
التنصيص على جواز التاسى به فى افعاله واما الثانية فلان الاصل عبارة عن حالة مستمرة لا تتغير
الا بامر ضرورته فاذا لم يوجد دليل على غيره لم يوجد المغير فيعمل به الا يرى ان الله تع نص على
تخصيصه فيما كان مخصوصا به لقوله خالصة لك من دون المومنين فى النكاح بغير مهر فلو لم يكن مطلق فعله دليلا
للامة على الاقتداء بمثله لم يكن لقوله خالصة لك فائدة لان الخصوصية اذ ذاك ثابتة بدون هذه الكلمة ولما
سالت امراة ام سلمة عن القبلة للصايم قالت ان رسول الله يقبل وهو صايم فقالت لسنا كرسول الله وقد
غفر له ما تقدم من ذنبه وما تاخر ثم سالت ام سلمة رسول الله عليه عن سوالها فقال عليه هلا اخبرتها انى
اقبل وانا صايم فقالت اخبرتها بذلك فقالت كذا فقال عليه ارجو ان اكون اتقيكم لله واعلمكم بحدوده
ففى هذا بيان ان اتباعه فيما يثبت من افعاله اصل لا يترك هذا الذى ذكرنا معنى هذا الباب لتقسيم افعاله
عليه فى حقنا فانه لبيان انواع الاتباع الذى هو راجع الينا ولهذا دخل الواجب فيه كما اشرنا اليه او هذا
الذى ذكرنا من اول باب اقسام السنة الى ما انتهينا اليه تقسيم السنة وما يتصل به بالنسبة الينا
وهذا الباب الذى نشرع فيه باب تقسيم السنة فى حق النبى صلى الله عليه وسلم اى بيان طريقته فى اظهار
احكام الشرع وانما ذكر بلفظ السنن فى حقنا وبصيغة المفرد يعنى بلفظ السنة فى حقه عليه لان سنته
تبلغنا بانواع مختلفة بالقول والفعل والسكوت والتواتر والشهرة والاحاد واما السنة فى حقه فاصلها
واحد وهو الوحى لان ما آل كل واحد من التقسيم فى حقه راجع الى الوحى وهو واحد فذكر بلفظ المفرد لذلك
قال رحمه الله وهذا باب تقسيم السنة الى اخره لو لا جهل بعض الناس والطعن بالباطل فى هذا الباب
لكان الكف عن تقسيم الوحى فى اظهار احكام الشرع اولى لكن الجهل والطعن واقع فجاز الاشتغال بتقسيمه
اما الملازمة فلانه صلى الله عليه وسلم هو المتفرد بالكمال الذى لا يحيط به الا الله تع وتقدير وفى
الاشتغال بالتقسيم طلب الاحاطة بكماله وفيه سوء ادب فكان الاولى تركه واما ان الجهل واقع فلان
بعض الباطنية يقولون ان الله تعالى انزل على رسوله بخيال غير موصوف ثم انه عليه ادى بلسانه المعرى
واما الطعن فلان الجهال قالوا لا يجوز له صلى الله عليه وسلم ان يحكم بالاجتهاد ويعتمد فى الحكم على غير الوحى
لان ذلك يودى الى انحطاط درجة النبوة الى درجة الاجتهاد فلذلك اشتغل العلما بتقسيمه وقالوا
الوحى نوعان ومقصودهم من ذلك ان النبى صلى الله عليه وسلم كان معتمدا فى اظهار الاحكام على الوحى لكنه
نوعان اى ضربان مختلفان ظاهر وباطن فاطلاق الوحى عليهما يكون بالاشتراك اللفظى او التشابه
اما الظاهر فثلثة اقسام ما ثبت بلسان الملك فوقع فى سمعه صلى الله عليه وسلم بعد علمه عليه
بالمبلغ يعنى الملك باية قاطعة ظهرت له توجب علم اليقين بانه ملك كما ظهرت له الايات القاطعة على
وجوب الصانع وهو الذى انزل عليه بلسان الروح الامين يعنى جبريل عليه المراد من قوله تع انه لقول رسول
كريم ومن قوله قل نزله روح القدس ومن قوله نزل به الروح الامين على قلبك والثانى ما ثبت عنده ووضح
له عليه باشارة الملك من غير بيان بالكلام كما قال صلى الله عليه وسلم ان روح القدس نفث فى روعى اى اوقع

في قلبي ان نفسا لن تموت حتى تستكمل رزقها اي تستوفي رزقها بكمالها فاتقوا الله اي اجتهدوا في طلب
التقوى واجملوا في الطلب بمباشرة الاسباب المشروعة وترك المبالغة لانه لا يؤدي الى الوقوع
في المحظور معتقدين ان الرزق من الله لا من الكسب ويجوز ان يكون فاتقوا الله متعلقا باجملوا اي
فاتقوا الله في طلبه بالاجمال في طلبه بالاحتراز عن الاشتغال بالاسباب المحظورة الثالث ما تبدى
اي ظهر لقلبه من الحق بلا شبهة ولا مزاحم ولا معارض منها تأكيدا لقوله بلا شبهة بالهام من الله تعالى
وفسر بقوله بان اراه بنور من عنده كما قال لتحكم بين الناس بما اراك الله وقد سلف في تعريفه تحرك
القلب بعلمه يدعوك الى العمل من غير نظر في حجة ودليل الحصر في هذه الاقسام استقرائي وكلها
وحي ظاهر للظهور في حق النبي عليه السلام مقرون بما هو ابتلاء اعني به الابتلاء في درك حقيقته بالتأمل يعني
ان النبي عليه السلام مبتلى بدرك حقيقته بالتأمل فيما ظهر له من الآية الدالة على حقيقته وان اختلف طريق
الظهور بان ظهر البعض بتبليغ الملك والبعض باشارته والبعض باظهار الله بلا واسطة ونحن مبتلون
بدرك حقيقته ايضا بعد تبليغه الينا بالتأمل في المعجزات الدالة على صدقه وهذه الاقسام الثلثة
من خواص النبي عليه السلام حتى كانت حجة قاطعة فلو انه اكرم غيره عليه السلام بشيء منها كان ثبوته له لحقه عليه السلام
على مثال كرامات الاولياء فانها تثبت لحرمة النبي عليه السلام وانما معجزته واذا كان كذلك لم يخرج لنبوته
لغيره من خصائصه على انه ان ثبت لغيره لا يكون حجة في احكام الشرع وجعل شمس الائمة هذا النوع
وحيا باطنا لانه حصل من باطنه من غير ان يظهر عن شيء آخر قال رحمه الله واما الوحي الباطن الى آخره
الوحي الباطن هو الذي ينال باجتهاد الرأي بالتأمل في الاحكام المنصوصة واضافة الاجتهاد الى الرأي
من قبيل اضافة المسبب الى السبب ان كان الرأي بمعنى القياس وهو الظاهر اي الاجتهاد الحاصل بالرأي
بسبب التأمل في الاحكام المنصوصة وجعل الشيخ اجتهاده عليه السلام وحيا باطنا باعتبار المآل فان تقريره عليه السلام
عليه يدل على حقيته كالموحى اليه ظاهرا وجعله شمس الائمة مشابها للوحي لكونه تسمية الشيء باعتبار
ما يؤول اليه فان كونه حجة ليس الا في المآل واختلف العلماء في هذا الفصل اي جواز الاجتهاد للنبي عليه السلام في الاحكام
الشرعية فابى بعضهم ان يكون هذا من حظه عليه السلام وانما له الوحي الخالص لا غير والرأي والاجتهاد لامته
وقال بعضهم كان له العمل في احكام الشرع بالوحي والرأي جميعا وهو منقول عن ابي يوسف رحمه الله وهو
قول مالك والشافعي رحمهما الله وقال اكثر اصحابنا بانه صلى الله عليه وسلم مأمور بانتظار الوحي فيما لم
يوح اليه من حكم الواقعة ثم العمل بالرأي بعد انقضاء مدة الانتظار وصححه الشيخ وقال هو الاصح عندنا
ومدة الانتظار باي بيانها من بعد احتج الفريق الاول بقوله تعالى وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى
اخبر انه صلى الله عليه وسلم لا ينطق الا عن وحي والحكم الصادر عن اجتهاد لا يكون وحيا فلا ينطق
بالحكم الصادر عن اجتهاد وبالمعقول وهو ان الاجتهاد محتمل للخطأ وكل ما هو محتمل للخطأ لا يصلح
لنصب الشرع ابتداء فالاجتهاد لا يصلح لنصب الحكم ابتداء اما الاولى فظاهر واما الثانية
فلان الشرع حق الله تعالى وحق الله اليه نصبه لكونه اعلم بحقه واقدر على اثباته وكل ما هو حقه
لا يثبت ابتداء الا بما يوجب علم اليقين لان المصير الى الرأي الذي يحتمل الخطأ انما يجوز عند الضرورة
ولا ضرورة في حقه اذ الوحي يأتيه في كل وقت فكان اشتغاله عليه السلام بالرأي كالاشتغال بسمع

النص فان قيل كان النبي عليه السلام يعمل في الحروب بالرأي وهو من حقوق الله تعالى ثم اجاب الشيخ بقوله بخلاف
امر الحروب يعني لا نسلم ان ذلك من حقوق الله لان مرجعه الى العباد بدفع ضرر او جر نفع وما هو من حقوق
العباد يجوز اثباته بالرأي لحاجة العباد اليه وعجزهم عما فوق ذلك فصح اثبات امر الحروب بالرأي
ولانه لو جاز له الاجتهاد لجاز مخالفته لمجتهد آخر واللازم باطل فالملزوم مثله اما الملازمة فلان
الحكم الثابت بالاجتهاد يجوز مخالفته بالاتفاق الا يرى انه في امور الحرب لما جاز له الاجتهاد جازت
مخالفته على ما سيجيء واما بطلان اللازم فظاهر فان مخالفته حرام واجيب عن المنقول بان الظاهر
ان المراد به الرد على منكري القرآن حيث قالوا افترى على الله كذبا فيكون المعنى ان ما نطق قرآنا فهو من الوحي
لا ان كل ما صدر عنه فهو من الوحي ولئن سلم ان كل ما صدر عنه فهو وحي لكن لا نم ان الحكم اذا ثبت بالاجتهاد
لا يكون من الوحي لما ذكرنا انه وحي باطن باعتبار المآل وعن المعقول بانا لا نم عدم الضرورة فان الفرض
انه عليه السلام لم يكن قادرا على اليقين حين العمل بالاجتهاد لان القدرة بالوحي وحين العمل لم يكن الوحي حاصلا
وعن الثالث بانا لا نم جواز المخالفة فيما ثبت بالاجتهاد فان الحكم الثابت بالاجماع الذي يكون بسند
اجتهادي ثابت بالاجتهاد ولا يجوز مخالفته واذا كان ذلك تمتنع المخالفة فالثابت باجتهاد النبي عليه السلام اولى
ان يكون ممتنع المخالفة قال رحمه الله وتوجيه القول الآخر الى آخره احتج المجوزون بالكتاب والسنة
والمعقول اما الكتاب فقوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار ووجه الاستدلال ان الله تعالى امر بالاعتبار
لاولي الابصار عاما والابصار جمع والمراد به البصيرة والنبي صلى الله عليه وسلم احق الناس بهذا الوصف
اي بوصف البصير فكان اولى بكونه الفضيلة بالدخول تحت الخطاب وقوله تعالى وداود وسليمان اذ يحكمان
في الحرث اذ نفشت فيه غنم القوم وكنا لحكمهم شاهدين ففهمناها سليمان وقصته ما روي ان صاحب الغنم
التي نفشت وصاحب الزرع وعن ابن مسعود وشريح انه كان كرما احتكما الى داود عليه السلام فحكم داود
بالغنم لصاحب الكرم فقال سليمان عليه السلام او غير ذلك تدفع الكرم الى صاحب الغنم فيقوم عليه حتى يعود
كما كان وتدفع الغنم الى صاحب الكرم فيصيب من البانها حتى يعود الكرم كما كان ثم يدفع كل واحد منهما
الى صاحبه فقال داود عليه السلام القضاء ما قضيت فاخبر الله تعالى عن ذلك بقوله وداود الى قوله ففهمناها والضمير
للحكومة ووجه الاستدلال ان التفهيم عبارة عن الرأي من غير نص اي وحي لان سليمان عليه السلام صغيرا
ما بلغ حد الوحي فانه روي انه كان في احدى عشرة سنة وان ما قضى به داود عليه السلام لو كان بالوحي لما وسع
لسليمان خلافه ولما مدح على المخالفة علم انه بالرأي وذكر في المطلع انما اجتهد او اجتهاد سليمان
كان اشبه الى الصواب فرجع داود اليه قبل الحكم لان الحكم اذا وقع عن اجتهاد لا ينقض باجتهاد آخر وقوله تعالى لقد
ظلمك بسؤال نعجتك الى نعاجه ووجه الاستدلال انه جواب صدر عن داود عليه السلام بالرأي فانه كان
بطريق التنبيه وانما يحسن ذلك اذا فوض الحكم اليه وانه قال شمس الائمة حكم داود بالرأي حين تسوروا
المحراب فانه قال لقد ظلمك وهذا بيان بالقياس الظاهر واستدل ابو يوسف رحمه الله بقوله تعالى
انا انزلنا اليك الكتاب بالحق لتحكم بين الناس بما اراك الله ووجه الاستدلال ما قرره ابو علي الفارسي
بالسبر والتقسيم ان الاراءة اما من الرأي الذي هو الاجتهاد واما من الرؤية بمعنى الابصار واما
بمعنى العلم لا سبيل الى الثاني لان المراد بما في قوله تعالى بما اراك الله هو الاحكام واراءة العين في الاحكام

لا ينقض الاجتهاد بالاجتهاد

مستحيلة ولا الى الثالث لانه ح تكون الارادة بمعنى الاعلام وهو متعد الى ثلثة مفاعيل فيجب ذكر المفعول
الثالث لوجود ذكر المفعول الثاني وهو الضمير الراجع الى الموصول وهو في حكم الملفوظ فتعين الاول
فالمعنى بما جعله الله رايا لك واجيب بان معناه الاعلام وما مصدرية لا موصولة فلا ضمير وحذف
المفعولين جائز واما السنة فما روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال للخثعمية ارايت لو كان على ابيك
دين الحديث وقد مر فيما تقدم وسياتي في باب القياس وقال لعمر رضي الله عنه وقد ساله عن القبلة
للصائم ارايت لو تمضمضت بماء ثم مججته اكان يضرك قال لا قال ففيم اي ففيم شك اذ قد علمت
ذلك فاعتبر مقدمة الجماع بمقدمة الشرب وهي المضمضة في عدم فساد الصوم وهو قياس ظاهر
بل عدم الفساد في القبلة اظهر لانها تهيج الشهوة ولا تسكنها والتمضمض قد يسكن العطش
وقال في حديث طويل وفي بضع احدكم صدقة يعني ان من اتى اهله يوجر عليه فقيل ايوجر احدنا
في شهوته فقال عليه السلام ارايت لو وضعه في حرام اما كان ياثم فاذا وضعه في الحلال يوجر اعتبر
مباشرة الحلال في لزوم الاجر بضدها وهو مباشرة الحرام في لزوم الوزر وهذا اثبات بالراي
وقال في حرمة الصدقة على بني هاشم ارايت لو تمضمضت بماء ثم مججته اكنت شاربه وهذا
قياس واضح في تحريم الاوساخ بحكم الاستعمال والمج دون الماء بالفم واما المعقول فلان الرسول صلى الله
عليه وسلم اسبق الناس واكملهم في العلم بمعاني النصوص وكل من كان كذلك لا يخفى عليه معاني النص
فالنبي عليه السلام لا يخفى عليه معاني النص اما الاولى فلانه عليه السلام وضح له ما خفي على غيره من المتشابه والمجمل
واما الثانية فلان المتشابه والمجمل اذا وضح له فغيرهما من المشكل والخفي او الظاهر والنص اجدر ورد
منع المقدمة الاولى قوله في بيانها حتى وضح له ما خفي على غيره غير صحيح لانه يناقض ما تقدم
في اول الكتاب من قوله وعندنا ان لا حظ للراسخين في العلم من المتشابه الا التسليم على اعتقاد حقية
المراد عند الله وان الوقف على قوله الا الله واجب كما هو مختار السلف وهو يقتضي ان لا يعلمه
الرسول ومختار الخلف ان يعلمه الراسخون في العلم فاما ان يعلمه الرسول ولا يعلم غيره فلم يذهب
اليه احد وهو مخالف لما دل عليه النص من كل وجه واجيب بان معنى الاية على تقدير الوقف على قوله
الا الله ان احدا لا يعلمه بدون تعليم الله كما في قوله لا يعلم الغيب الا الله اي لا يعلمه بدون تعليم
الله ورد بان الاية تقتضي حصر العلم على الله واذا صار النبي عالما به قبل نزول هذه الاية لا يستقيم
الحصر واجيب بانه يجوز ان يكون التعليم حاصلا بعد نزول هذه الاية فلا يكون النبي عالما به قبل نزولها
فيستقيم الحصر وبانها دلت على حصر العلم على الله وعلى من علمه الله كما في قوله لا يعلم الغيب الا الله
حيث لا يمنع ان يعلمه غير الله كما قال تعالى عالم الغيب فلا يظهر على غيبه احدا الا من ارتضى من رسول
واذا وضح له معاني النص لزمه العمل لان الحجة للعمل شرعت والقياس من جملة العمل لانه مبني على
معاني النص قال رحمه الله الا ان اجتهاد غيره يحتمل الخطا واجتهاده لا يحتمل القرار على الخطا الى اخره
هذا جواب عما يقال لما جاز له الاجتهاد ينبغي ان تكون منزلته دون منزلة النص فيكون ظنيا كاجتهاد
غيره ويجوز مخالفته ووجهه ان اجتهاده ليس كاجتهاد غيره لان اجتهاد غيره يحتمل الخطا
والقرار عليه واجتهاده عليه السلام لا يحتمل القرار على الخطا فاجتهاد غيره لا يكون كاجتهاده فاذا اقره الله

سبحانه وتعالى عليه دل على انه هو الصواب فيوجب علم اليقين بالنص ويكون مخالفه كافرا وهو نظير الالهام
فان الهامه حجة قاطعة لا يسع مخالفته بوجه والهام غيره ليس كذلك واعلم ان اكثر العلماء على ان اجتهاد
النبي عليه السلام لا يحتمل الخطا لانا امرنا باتباعه في الاحكام بقوله تعالى فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر
بينهم ثم لا يجدوا في انفسهم حرجا مما قضيت ويسلموا تسليما وبغيره من الايات فلو جاز عليه الخطا
لكنا مامورين باتباعه وهو لا يجوز ومذهب اكثر اصحابنا انه يحتمله لقوله تعالى عفا الله عنك لم اذنت لهم
فانه يدل على ذلك وغير ذلك مما سياتي من الادلة ولهذا وقع في بعض النسخ واجتهاده لا يحتمل القرار
على الخطا وهو موافق لما في التقويم فانه قال فيه وكان الرسول عليه السلام معصوما عنه اي عن الخطا وما وقع في اصول
شمس الائمة من قوله انه يعمل برايه وكان لا يقر الا على ما هو الصواب يدل على ما هو في اصل النسخة
قوله وذلك مثل امر الحروب اي العمل بالراي والاجتهاد في سائر الاحكام مثل العمل به في امر الحروب والغرض
منه ابطال الفرق الذي ادعاه الطائفة الاولى فان النبي عليه السلام كان يشاور في سائر الحوادث عند عدم النص
مثل مشاورته في امر الحروب وذلك يدل على بطلان الفرق الا ترى انه شاورهم في اسارى بدر فاخذ براي
ابي بكر وكان ذلك هو الراي عنده وقصته ما روي انه يوم بدر قتل من المشركين سبعون واسر منهم سبعون
فيهم العباس عم النبي عليه السلام وعقيل ابن ابي طالب فاستشار النبي ابا بكر فيهم فقال قومك واهلك اي ان
تاخذ منهم الفدية لعل الله ان يتوب عليهم ويكون ما اخذت قوة لنا على الكفار وقال عليه السلام لعمر رضي الله عنه
ما ترى يا ابن الخطاب قال كذبوك واخرجوك هولاء ايمة الكفر فقدمهم واضرب اعناقهم وان الله تعالى
اغناك عن الفداء فمكن عليا من عقيل وحمزة من العباس ومكني من فلان قريب لعمر رضي الله عنه فلنضرب
اعناقهم حتى يعلم الله انه ليس في قلوبنا هوادة للمشركين فقال عليه السلام مثلك يا ابا بكر مثل ابرهيم حيث قال
ومن عصاني فانك غفور رحيم ومثلك يا عمر مثل نوح حيث قال لا تذر على الارض من الكافرين ديارا فمال
الى ما قال ابو بكر فمن عليهم واخذ منهم الفداء فنزل قوله تعالى لولا كتاب من الله سبق لمسكم فيما اخذتم
عذاب عظيم اي لولا حكم من الله سبق اثباته في اللوح المحفوظ وهو ان لا يعاقب احد مخطئا في الاجتهاد
او ما كتابه انه سيحل لهم الفدية وقيل ان اهل بدر مغفور لهم وقيل ان الله تعالى لا يعذب قوما الا
بعد تاكيد الحجة وتقديم النهي ولم يتقدم النهي عن ذلك فقال صلى الله عليه وسلم لو نزل بنا عذاب ما نجا
الا عمر وامضى ذلك الحكم بعد العتاب بقوله تعالى فكلوا مما غنمتم حلالا طيبا وكما شاور صلى الله
عليه وسلم سعد بن معاذ وسعد بن عبادة يوم الاحزاب في بذل شطر ثمار المدينة ثم اخذ برايهما روي
ان الامر لما ضاق على المسلمين في حرب الاحزاب وكان في الكفار قوم من اهل مكة ورئيسهم عيينة بن
حصن وابو سفيان بن حرب بعث رسول الله صلى الله عليه وسلم الى عيينة ارجع انت وقومك ولك
ثلث ثمار المدينة فابى الا ان يعطيه نصفها فاستشار في ذلك الانصار وفيهم سعد بن معاذ وسعد بن
عبادة احدهما رئيس الاوس والاخر رئيس الخزرج فقالا ان كان ما قلته وحيا فسمعا وطاعة وان كان
رايا فلا نعطيهم الا السيف فقال عليه السلام بل راي رايته قالا يا رسول الله انا لم نعطهم في الجاهلية شيئا منها الا
بشرا او قرى فاذا اعزنا الله بالاسلام لا نعطيهم الدنية ونحن الغالبون ففرح بذلك رسول الله صلى الله
عليه وسلم واخذ برايهما ثم قال للذين جاؤا بالصلح فلا نعطيكم الا السيف وكذلك اخذ براي اسيد بن حضير

في النزول على الماء يوم بدر حين قال له اسيد ان كان عن وحي سمعنا وان كان عن راي فانا ارى ان ننزل
على الماء وناخذ الحياض فاخذ النبي عليه برايه ونزل على الماء واعلم ان في كلام الشيخ تسامحا لان المشاورة
في اسارى بدر مصلح ان يكون نظير القوله يشاور في ساير الحوادث وقوله وكما شاور معطوف على
ذلك وهو لا يصلح ان يكون نظير القوله يشاور في ساير الحوادث لان ذلك في امور الحرب فلا يصلح
الزاما على الخصم وكذلك قوله وكذلك اخذ براي اسيد بن حضير قال صاحب الكشف وظني ان الواو
في قوله وكما شاور سعد بن معاذ وقعت زايدة من الناسخ فبدونها يستقيم الكلام فتصير المشاورة في الاسارى
نظير القوله يشاور في ساير الحوادث ومشاورة السعدين والاخذ براي اسيد نظير القوله مثل مشاورته
في امر الحروب وهكذا وجدت في النسخة العتيقة المقروءة على العلامة شمس الائمة الكردري قوله
وقد كان يقطع الامر براي الشارح وهو متصل بقوله مثل مشاورته في امور الحرب يعني كان يحكم في امر
الحرب بالقطع اذا كان فيه وحي كما كان يفعل في ساير الحوادث وحاصله انه ابطل الفرق بين امور الحرب
وساير الحوادث فيما اذا وجد فيها الوحي وفيما لم يوجد ثم اكد ابطال الفرق بقوله والجهاد محض
حق الله يعني لا نم ان امر الحروب يرجع الى العباد فانه محض حق الله ما بينه وبين غيره فرق فانه
صلى الله عليه وسلم كان يقول لابي بكر وعمر رضي الله عنهما قولا فاني فيما لم يوح الي مثلكما من غير فرق
بين ان يكون حربا او غيره قوله ولا على المشورة متصل بقوله يشاور في ساير الحوادث يعني
ليس مشاورته عليه اياهم لاجل ذلك مع قيام الوحي لقيام الحجة ح فلا يحتاج اليها وانما محل الشورى
في الحادثة الى خاصة قبل وفي قوله خاصة اشارة الى دفع سوال وهو ان يقال يجوز ان يكون
المشورة التي كان يفعلها لتطييب قلوبهم لا للعمل فقال ليس كذلك بل للعمل بالراي خاصة لانه اذا استشار
فيما اوحي اليه وفيما لم يوح اليه فلا يخلوا اما ان كان يعمل برايهم او لا فان كان لا يعمل برايهم وكان
ذلك معلوما عندهم فليس في الاستشارة تطييب قلوبهم بل فيها نوع من الاستهزاء ولا مظن
ذلك برسول الله عليه وان كان يستشيرهم للعمل برايهم فلا شك ان ذلك كان اقوى واذا جاز له
العمل برايهم فيما لا نص فيه فبرايه اولى فعلم انه كان يستشيرهم لتقريب الوجه واعاد قوله
الا ان النبي معصوم عن القرار على الخطاء ردا لكلام الخصم وجوابا عن قوله الاجتهاد محتمل للخطاء
فلا يصلح لنصب الشرع فكانه يقول نعم ان اجتهاده محتمل للخطاء لانه معصوم عن القرار على الخطاء
واذا كان كذلك كان اجتهاده ورايه صوابا بلا شبهة وقوله الا انا اخترنا تقديم انتظار الوحي
استثناء من القول الثاني وبيان للمذهب المختار وتقريره واذا ثبت ذلك كان الواجب ان يكون
هو المختار الا انا اخترنا تقديم انتظار الوحي لانه عليه مكرم بالوحي الذي يغنيه عن الراي وعلى ذلك
غالب احواله في ان لا يخلى عن الوحي والراي ضروري لا يصار اليه الا للعجز عن الاصل واحتمال
اصابة الاصل بنزول الوحي قايم غالبا فوجب تقديم الطلب بانتظار مدة الوحي كالمتيمم الموضع
الذي يكون وجود الماء فيه غالبا فانه لا يجوز الا بعد الطلب فصار ذلك اي انتظار الوحي
في حقه عليه كطلب النص النازل الخفي بين النصوص في حق ساير المجتهدين فانه لا يجوز لهم
الاجتهاد الا بعد الطلب ثم مدة الانتظار على ما يرجو نزوله يعني ان المدة باقية ما دام

رجاء نزول الوحي باقيا الا ان خاف الفوت اي فوت الغرض او فوت حكم الحادثة يعني يفوت الحادثة
بلا حكم وانما يتصل بسنة نبينا شرايع من قبله وانما اخرناه اي شرايع من قبله اي على تاويل المذكور لانه
اي الشرايع على تاويل المذكور او لكون الشرايع مضافة الى المذكور وهو من قبله لانه اختلف في كونه شريعة له
فلهذا اخرناه قال رحمه الله وهذا باب شرايع من قبلنا الى اخره اه هذا باب بيان الاختلاف في الشرايع
من قبلنا اعلم انه يجوز ان يتعبد الله نبيه بشريعة من قبله ويامره باتباعها ويجوز ان ينهاه عن ذلك
لجواز الاتفاق في مصالح العباد والاختلاف فيها ولا يقال لا فايدة في الاتفاق لبعثته لان شريعته ح معلومة
من غيره لانا نقول انها وان اتفقا في البعض يجوز ان يختلفا في بعض اخر ويجوز ان يكون الاول مبعوثا
الى قوم والثاني الى غيرهم ويجوز ان يكون شريعة الاول اندرست فلا تعلم الا من جهة الثاني ويجوز
ان يكون قد حدث في الاولى بدع فتزيلها الثانية ثم اختلف العلماء في وقوع التعبد بها في موضعين
احدهما انه صلى الله عليه وسلم هل كان متعبدا بشرع احد قبل البعثة اولا فابى بعضهم ذلك وهو
مختار محققي اصحابنا لانه عليه قبل الرسالة في مقام النبوة لم يكن امة نبي قط بل كان يعمل بما يظهر له
بالكشف الصادق من شريعة ابرهيم عليه وغيرها واثبته بعضهم مختلفين فيه فقيل كان متعبدا
بشريعة نوح عليه وقيل بشريعة ابرهيم وقيل بشريعة موسى وقيل بشريعة عيسى عليهم السلام
وقيل بما ثبت انه شرع وتوقف الغزالي وعبد الجبار وغيرهما وموضع بيان هذه المسئلة اصول
الكلام والثاني ما عقد هذا الباب لبيانه وهو انه صلى الله عليه وسلم هل كان بعد البعثة متعبدا
بشرايع من قبله اولا فقال كثير من اصحابنا وعامة اصحاب الشافعي وجماعة من المتكلمين كان متعبدا بشرايع
من قبله وان كل شريعة ثبتت لنبي فانها باقية في حق من بعده الى يوم القيمة الا ان تقوم دليل
النسخ وعلى هذا يلزمنا شرايع من قبلنا على انه شريعة لذلك النبي الا ان يثبت نسخها وقال اكثر
المتكلمين وبعض اصحابنا وبعض اصحاب الشافعي انه صلى الله عليه وسلم لم يكن متعبدا بشريعة
من قبله وان شريعة كل نبي تنتهي بوفاته او بعث نبي اخر الا ما لا يحتمل التوقيت والنسخ
وعلى هذا لا يجوز العمل بها الا اذا قام الدليل على بقايه ببيان الرسول المبعوث بعده وقال بعضهم
يلزمنا العمل بما نقل من شرايع من قبلنا فيما لم يثبت انتساخه على ان ذلك شريعة لنبينا ولم
يفصلوا بين ما ثبت بنقل اهل الكتاب او برواية المسلمين عما في ايديهم من الكتاب وبين ما ثبت
ببيان القران والسنة وذهب اكثر مشايخنا منهم الشيخ ابو منصور والقاضي ابو زيد والشيخان
وعامة المتاخرين الى ان ما ثبت بكتاب الله تعالى انه كان شريعة من قبلنا او ببيان
الرسول يلزمنا العمل على انه شريعة نبينا ما لم يظهر نسخه فاما ما علم بنقل اهل الكتاب
او بفهم المسلمين من كتبهم فانه لا يجب اتباعه لما ثبت انهم حرفوا الكتب فلا يعتبر نقلهم ولا
نقل من اسلم منهم لانه انما يعرف ذلك بظاهر الكتاب او بنقل جماعتهم وذلك لا يكون حجة لما قلنا
هذا تحرير الاقوال في هذا الباب نقلنا كما وجدنا والله اعلم قال رحمه الله احتج الاولون بقول الله
الى اخره اه احتج اهل المقالة الاولى بقول الله تعالى اولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده اولئك
اشارة الى الانبياء الذين ذكروا والاقتداء افتعال من قدا يقدو قدوا اذا اتبع اثره والهداء

للسكت يوقف عليها في الوقف وتحذف في الوصل وقرأ ابن عامر بالكسر في الوصل هاء لا الهاء
ضمير المصدر كما في قوله عليه واجعله الوارث منا ووجه الاستدلال ان الله تعالى امر نبينا
بمعدى الانبياء والهدى يقع على الايمان والشرائع جميعا فيكون مأمورا بالاقتداء في الايمان والشرائع
جميعا اما الاولى فظاهرة لكونه مدلول النص واما الثانية فلان الاهتداء يقع بالكل بدليل ان الله
تعالى وصف المتقين بالايمان واقام الصلوة وايتاء الزكوة ثم قال اولئك على هدى من ربهم ولان
شرع من قبلنا ثبت حقيته دينا لله تعالى وكل ما هو دين لله حسن مرضي عنده فشرع
من قبلنا حسن مرضي عنده وكل من المقدمتين ظاهرة لا يحتاج الى بيان واذا كان مرضيا عنده
كان معمولا به كما كان قبل بعثة الثاني فان كونه معمولا به كان لكونه مرضيا عنده وبعث الثاني
لم يخرج عن ذلك بل بعثه مؤيد له قال الله تعالى لا نفرق بين احد من رسله وقال وانزلنا اليك الكتاب
بالحق مصدقا لما بين يديه من الكتاب ومهيمنا عليه اي شاهدا على ما قبله من الكتب فعرف ان
الاصل موافقة شرائع من قبلنا الا اذا ظهر تغيير بدليل النسخ **قال** رحمه الله واحتج اهل المقالة
الثانية الى اخره واحتج اهل المقالة الثانية وهم الذين قالوا باختصاص كل شريعة بنبيها وانتهائها
بوفاته او ببعث رسول اخر بقوله تعالى لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا اي لكل امة جعلنا
منكم ايها الناس شرعة وهي الطريق الظاهر ومنهاجا اي طريقا واضحا وهذا يقتضي ان يكون
كل امة مختصة بشريعة جاء بها نبيهم وبالمعقول وهو ان الاصل واجب اعماله والاصل في الشرائع الماضية
الخصوص اما الاولى فظاهرة وتقدم البيان في مثله واما الثانية فلان بعث الرسل ليس الا
لبيان ما للناس حاجة اليه واذا لم يجعل شريعة رسول منتهية ببعث رسول اخر ولم يأت
الثاني بشرع مستانف لم يكن للناس بالبيان عند بعث الثاني حاجة واذا لم يكن لهم حاجة
لم يكن في بعثه فائدة وهو باطل واستدل الشيخ على ذلك بقوله الا يرى انها كانت تحتمل الخصوص في المكان
بان كانت مختصة بمكان حتى وجب العمل بها على اهل ذلك المكان دون مكان اخر في زمان واحد
كشعيب وموسى عليهما السلام فان شريعة شعيب كانت مختصة باهل مدين وشريعة موسى ببني
اسرائيل وقوله الا ان يكون احدهما تبعا للاخر متصل بقوله تحتمل الخصوص يعني احتمال
الاختصاص فيما لا يكون احد الرسولين تبعا للاخر فانه لا يثبت الخصوص ح كابرهيم ولوط
فان لوطا كان تبعا لابرهيم وداعيا الى شريعته وكما كان هرون لموسى كما اشار اليه في قوله تعالى
فارسله معي ردءا واجعل لي وزيرا من اهلي هرون فكذلك تحتمل الخصوص في الزمان بان تكون
الشريعة مختصة بزمان دون اخر فصار الاختصاص في شرايع من قبلنا اصلا الا بدليل
ولقائل ان يقول احتمال الخصوص لا يستلزم الخصوص واحتمال الخصوص في المكان لا يستلزم
احتماله في الزمان وقوله فصار الاختصاص في شرايعهم اصلا ليس لازم ما ذكر وانما اللازم
منه ان يقال فصار احتمال الاختصاص اصلا لا الاختصاص والجواب ان احتمال الخصوص كاف
في حصول المطلوب فان الاختصاص اذا كان محتملا لا يكون الاتباع لازما وجواز الاختصاص
بالمكان يقتضي جوازه بالزمان لان علة جوازه بالمكان اختلاف مصالح العباد وهو موجود

في الزمان واللازم من المذكور هو احتمال الاختصاص لكنه حذف المضاف اليه مقامه دليلا على ان
الاختصاص ههنا قد وقع بدليل ان النبي عليه قال اعطيت خمسا لم يعطهن احد قبلي بعثت الى الاسود والاحمر
وقد كان النبي يبعث الى قومه الحديث **قال** رحمه الله واحتج اهل المقالة الثالثة الى اخره واحتج اهل
المقالة الثالثة وهم الذين قالوا انها تلزمنا على انها شريعتنا مطلقا بان النبي صلى الله عليه وسلم اصل
في الشرائع كلها وكل من كان اصلا في الشرائع لا يجوز ان يكون تابعا لغيره فيها اما الثانية فظاهرة واما
الاولى فلان شريعته عامة للناس كافة وكان وارثا لما مضى من محاسن الشريعة ومكارم الاخلاق قال الله تعالى
ثم اورثنا الكتاب الذين اصطفينا من عبادنا ووجه الاستدلال ما ذكره صاحب الكشاف في تعيين
الوجه الثاني انه قدم ارساله في كل امة رسولا وانهم كذبوا رسلهم وقد جاؤهم بالبينات والزبر والكتاب
المنير ثم قال ان الذين يتلون كتاب الله فاثنى على التالين لكتبه العاملين بشرائعه من بين المكذبين بها سائر الامم
واعترض بقوله والذي اوحينا اليك من الكتاب هو الحق مصدقا لما بين يديه ثم قال ثم اورثنا الكتاب
الذين اصطفينا من عبادنا اي من بعد اولئك المذكورين يريد بالمصطفين من عباده اهل الملة الحنيفية
وعلى هذا يكون الكتاب في اورثنا الكتاب هو الكتاب الذي في قوله ان الذين يتلون كتاب الله لان المعرفة
اذا اعيدت معرفة كانت الثانية عين الاولى كما تقدم والكتاب في قوله والذي اوحينا اليك من الكتاب اعتراض
كما ذكر والمراد من اهل الملة الحنيفية هو الرسول عليه واتباعه ففي هذا اشارة الى ان شرائع من قبلنا انما
تلزمنا على انها شريعة لنبينا لا انها بقيت شريعة لهم كالميراث ينتقل الى الوارث على انه ملك للوارث
لا ان يكون ملكا للمورث كما عرف في مكانه ومما يؤيد هذا قوله تعالى واذ اخذ الله ميثاق النبيين لما اتيتكم من
كتاب وحكمة ثم جاءكم رسول مصدق لما معكم لتؤمنن به ولتنصرنه فانه اي دليل على انه هو الاصل والكل
ممن تقدم وما تاخر في حكم المتبع له فان قيل الانبياء كلهم كانوا قبله فكيف يكون هو اصلا في شرايعهم اجيب
بان ذلك غير مستحيل شرعا فان الاربع قبل الظهر تابعة له ولم يمنع عن كون الفرض اصلا فكان الانبياء عليهم السلام
مؤسسون لقاعدته والنبوة انما بلغت حد الكمال بمحمد صلى الله عليه وسلم ولهذا كان خاتم النبيين ورأى
رسول الله صلى الله عليه وسلم في يد عمر رضي الله عنه صحيفة فقال ما هي فقال التورية فقال امتهوكون انتم كما
تهوكت اليهود والنصارى والله لو كان موسى حيا لما وسعه الا اتباعي افاد هذا الحديث دليل على خلاف
المدعى لان المدعى ان الانبياء كلهم اتباع له وانه هو الاصل في الشرائع والحديث يدل على انه لو كان حيا لاتبع لكنه
ليس بحي فلا يكون متبعا لان ذلك استثناء نقيض المقدم وهو غير منتج ثم محاسن الشريعة عبارة عن ايجاب
شكر المنعم وايجاب العبادات والامر بالعدل والانصاف ومكارم الاخلاق عبارة عن العفو عند القدرة والاحسان
الى المسيء وكظم الغيظ والتهوك التحير وقيل هو مثل التهود وهو الوقوع في الشيء بقلة مبالاة وروية قوله فصار
الاصل هي الموافقة والالفة متصل بقوله وكان وارثا يعني لما ثبت انه وارث لما مضى صار الاصل في الشرائع هو
الموافقة لما قلنا ان الميراث ينتقل الى الوارث على انه له لكن بالشرط الذي قلنا وهو ان يصير شريعة لنبينا
قوله وهو معروف لا ينكر من فعل النبي عليه استدلال بفعله فانه عليه عمل بما وجد صحيحا فيما سلف من الكتب
غير محرف مثل رجم اليهود بين الذين زنيا بحكم التورية فثبت ان هذا اي ما قلنا من الموافقة والالفة
بالشرط المذكور هو الاصل الا ان التحريف استثناء من القول السابق او من قوله هذا هو الاصل يعني لكن

وبيان للمختار من الاقوال انه لكن لما كان التحريف من اهل الكتاب امرا ظاهرا وكذلك الحسد والعداوة
والتلبيس كثير منهم ووقعت الشبهة في نقلهم بشرطنا في هذا ان يقص الله تعالى ورسوله من
غير انكار احتياطا في باب الدين وهو المختار اي القول الثالث هو المختار عندنا بهذا الشرط الذي
ذكرنا من ان يقص الله ورسوله من غير انكار وقوله قال الله تعالى ملة ابيكم ابرهيم وقال الله صدق
الله فاتبعوا ملة ابرهيم حنيفا متصلان بقوله فصار الاصل هو الموافقة فهذا ان النصان يدلان
على ان هذه الشريعة ملة ابرهيم وقد امتنع كونها ملة للمحال الحاصر في دليل القول الثاني فتكون
ملته على معنى انها كانت له فبقيت حقا كذلك وصارت لنبينا عليه السلام كالمال الموروث مضافا الى الوارث
للحال ولا تمسك لهم بقوله لكل جعلنا لدلالته على نسخ الاولى في الجملة لا على انتساخها بالكلية فما
بقي منها غير منسوخ يصير شريعة للمتاخر ولما فرغ الشيخ من بيان ما هو المختار استدل على
ان ما اختار مذهب اصحابنا بما احتج به محمد رحمه الله في تصحيح المهاياة والقسمة بقول الله تعالى ونبئهم
ان الماء قسمة بينهم وقال لها شرب ولكم شرب يوم معلوم فانه احتج بهذا النص لاثبات الحكم به
في غير المنصوص عليه بما هو نظيره ومعلوم انه ما احتج به الا بعد اعتقاد بقاء ذلك الحكم شريعة
لنبينا فانه يبين احكام شريعة محمد عليه السلام لا شرايع من قبله ثم قيل قوله ونبئهم الاية دليل على جواز القسمة
في المعين وقوله لها شرب ولكم شرب يوم معلوم دليل لجواز المهاياة والصحيح انها بمنزلة المراد فيتين
ههنا وان المراد قسمة الماء بطريق المهاياة قسمة المنافع وهي ان يتراضى الشريكان لينتفع هذا
بالنصف المفرز او بالكل في كذا من الزمان وذا كذلك **قال** رحمه الله وما يقع به ختم باب السنة
باب المتابعة الى اخره لما اختتمت شبهة السماع في قول الصحابي ناسب ان يلحق باقسام السنة
اذ الشبهة بعد حقيقة ولا خلاف ان مذهب الصحابي اماما كان او مفتيا ليس بحجة على صحابي آخر
وانما الخلاف في كونه حجة على التابعين ومن بعدهم من المجتهدين قال ابو سعيد البردعي وابو بكر الرازي
في رواية وجماعة من اصحابنا انه حجة وتقليده واجب يترك به اي بقوله او بمذهبه القياس وهو
مذهب مالك والشافعي رحمهما الله في اربعة واحمد بن حنبل وهو مختار الشيخين وابي اليسر قال ابو سعيد
وعلى هذا ادركنا مشايخنا وقال الكرخي رحمه الله لا يجب تقليده الا فيما لا يدرك بالقياس واليه مال القاضي
ابو زيد وقال الشافعي رحمه الله في قوله الجديد لا يقلد احد منهم ولا يكون قوله حجة مطلقا سواء
كان فيما يدرك او فيما لا يدرك بالقياس واليه ذهب الاشاعرة والمعتزلة ومنهم اي من العلماء من فصل
في تقليد الصحابة فاوجب تقليد الخلفاء الراشدين وامثالهم في الفضيلة كابن مسعود وابن عباس
ومعاذ بن جبل ومنهم من قلد الخلفاء الاربعة ومنهم من قلد الشيخين منهم واعلم ان التقليد
على ثلثة انواع واجب كتقليد الانبياء واجماع السلف وهو تقليد صورة عمل بالدليل معنى وتقليد
العامي العلماء في الفروع اذا كان قاعدة ولا من اهل السنة والجماعة واما في اصول الدين فقد قال
بعض اصحابنا يجب عليه قال بعضهم والاشعرية وعامة اصحاب الشافعي انه حرام وجايز كتقليد
العلماء من غير الصحابة في الفروع قال ابو حنيفة رحمه الله جايز وقال وقال الشافعي لا يجوز وحرام
كتقليد الآباء في الكفر والبدعة فان الله تعالى ذمهم على ذلك بقوله انتم واباؤكم في ضلال مبين

قال رحمه الله وقد اختلف عمل اصحابنا رحمهم الله في هذا الباب الى اخره اختلف عمل اصحابنا
يعني ابا حنيفة وابا يوسف ومحمدا رحمهم الله في تقليد الصحابي ولم يثبت عنهم فيه رواية
ظاهرة فقال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله اعلام قدر راس المال في السلم ليس بشرط اذا كان
مشارا اليه ليس بشرط لان الاشارة ابلغ في التعريف من التسمية والاعلام بالعيان فيصح بلا اجماع
هكذا بالاشارة وابو حنيفة رحمه الله شرط ذلك وبلغنا ذلك عن ابن عمر رضي الله عنهما وقال ابو حنيفة
وابو يوسف رحمهما الله الحامل تطلق ثلثا للسنة كالآيسة والصغيرة لان الحيض في حقها غير موجود
الى زمان الوضع كما في الصغيرة الى وقت البلوغ وقال محمد رحمه الله لا تطلق الا واحدة قال بلغنا ذلك
عن ابن مسعود وجابر والحسن البصري وقال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله في الاجير المشترك انه ضامن لما ضاع
في يده اذا كان الهلاك بسبب يمكن الاحتراز عنه كالسرقة ونحوها اما اذا كان لا يمكن الاحتراز كالغرق
الغالب والحريق العام لا يضمن بالاتفاق ورويا ذلك عن علي رضي الله عنه كان يضمن الخياط والقصار
لصيانة اموال الناس وخالف ذلك المروي ابو حنيفة رحمه الله بالرأي اي بالقياس لان الضمان على
نوعين ضمان جبر وضمان شرط وضمان الجبر يجب بالتعدي وضمان الشرط بالعقد ولم يوجد التعدي
والتفويت لان قطع يد المالك حصل باذنه والحفظ لا يكون جناية ولم يوجد عقد موجب للضمان
ايضا فتعينت العين امانة في يده فلا يضمن بالهلاك كالوديعة هذا اذا كان فيما يعقل بالقياس
كما رأيت واما فيما لا يعقل بالقياس فقد اتفق عمل اصحابنا بالتقليد فقد قالوا في اقل الحيض انه ثلثة
ايام واكثره عشرة ايام ورووا ذلك عن انس وعثمان بن ابي العاص الثقفي وافسدوا شراء ما باع
باقل مما باع قبل نقد الثمن عملا بقول عايشة رضي الله عنها في قصة زيد بن ارقم والقياس يقتضي جوازه
كما قال الشافعي رحمه الله لان الملك في المبيع قد تم قبل القبض للمشتري فيجوز بيعه من البايع كالبيع من غيره
وكالبيع بثمن المثل وقصة زيد بن ارقم معروفة وفيها انه جاء الى عايشة معتذرا فتلت قوله فمن جاءه
موعظة من ربه فانتهى فله ما سلف والقياس يخالف قولها لانها جعلت جزاء على مباشرة هذا
الفعل بطلان الحج والجهاد والاجزية للجرايم لا تعرف بالرأي فنعلم ان ذلك مسموع من رسول الله عليه السلام واعتذار
زيد اليها دليل على ذلك فان بعضهم كان يخالف بعضا في المجتهدات وما كان يعتذر الى صاحبه
قال رحمه الله اما فيما لا يدرك بالقياس فلا بد من الحديث حملا الى اخره لما فرغ من بيان الاقوال
شرع في اقامة الدليل فبدأ بالذي اتفق عليه اصحابنا وهو التقليد فيما لا يدرك بالقياس فقال
اما فيما لا يدرك بالقياس فلا بد من الحديث اي يجعل قول الصحابي حملا لقوله على التوقيف اي السماع
من رسول الله عليه السلام لا وجه له غير هذا الا التكذيب لانه لا يظن بهم المجازفة في القول وذلك لان الكذب
باطل لان الدين بطريقه انما انتقل الينا بروايتهم وحمل قولهم على الكذب الباطل قول بفسقهم وذلك
يبطل روايتهم مع انه تعالى اثنى عليهم بقوله تعالى والسابقون الاولون الاية وقال صلى الله عليه وسلم
اتقوا الله في اصحابي فلم يبق الا الرأي او السماع والفرض انه غير معقول فتعين السماع وصار فتواه
كروايته عن رسول الله عليه السلام ولا شك انه لو ذكر سماعه كان ذلك حجة فكذا اذا افتى به لانه لا طريق
لفتواه الا السماع قيل يجوز ان يكون افتى بخبر ظنه دليلا ولا يكون كذلك وبمع جواز ان لا يكون دليلا

لا يلزم غيره كالاجتهاد الا ترى ان قوله ليس بحجة على صحابي مثله وان هذا المعنى موجود في حق التابعي وساير المجتهدين اذ لا يظن بهم المجازفة ولا يجوز حمل كلامهم على الكذب ثم لا يكون فتواهم حجة فيما لا مدخل للراي فيه واجيب بان تقدمهم في العلم والورع واحتياطهم في امور الدين يرد ذلك المحمل فانه يودي الى سقوط رايهم وترك الاعتماد على قولهم لانه ظن ما ليس بدليل دليلا والاعتماد عليه من باب المساهلة وقلة المبالاة وخبر المساهل لا يقبل وقد ذكرنا ان هذا الظن بهم فاسد فما يودي اليه كذلك ولانا ان قوله ليس بحجة على صحابي اخر فيما لا يدرك بالقياس لتعين جهة السماع بل حجة في حق الكل فاما قول التابعي فليس بحجة لان احتمال قوله بالسماع بواسطة وتلك الواسطة لا يمكن اثباتها بلا دليل فاما الصحابي فهو المصاحب للنبي فكان الاصل في حقه السماع فلا يحمل قوله منقطعا الا اذا ظهر دليل غيره وهو الراي فلا يثبت الانقطاع بالاحتمال قال رحمه الله فاما فيما يعقل بالقياس الحاصر فاما فيما يعقل بالقياس فوجه قول الكرخي في عدم وجوب التقليد ان القول بالراي من اصحاب النبي عليه السلام مشهور واحتمال الخطاء في اجتهادهم كاين واذا كان كذلك لم يجز تقليده اما الاولى فلان ذلك قد ظهر ظهورا لا وجه لانكاره فقد كان يخالف بعضهم بعضا وكانوا لا يدعون الناس الى اقوالهم وثبوت الخطاء في اجتهادهم بات لعدم عصمتهم عن الخطاء كساير المجتهدين فان ابن مسعود رضي الله عنه قال في مسئلة المفوضة ان اخطات فمن الشيطان والله ورسوله منه بريئان فكان قولهم مترددا بين الصواب والخطاء كقول غيرهم واما الثانية فلئلا يلزم ترك القياس الذي هو حجة بالكتاب والسنة والعمل بما ليس كذلك بل وجب الاقتداء بهم في العمل بالراي مثل ما عملوا فانه حجة بالاتفاق وذلك معنى قول النبي عليه اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم وذلك لان هذا النص عم الصحابة وفيهم من لا يجوز تقليده بالاجماع كالاعراب فتعين ان يكون المراد به اهل البصر واهل البصر عملوا بالراي بعد الكتاب والسنة فيجب الاقتداء بهم في ذلك واحتج من ادعى الخصوص اي الذي قال بتقليد الخلفاء وامثالهم بقوله صلى الله عليه وسلم اقتدوا بالذين من بعدي ابي بكر وعمر وبما روي في هذا الباب اي باب التقليد من اختصاصهم بما دل على ما قلنا من وجوب تقليدهم لا بما دل على نفس الفضيلة من غير ان يكون فيها دلالة على وجوب الاقتداء فان الاحاديث الدالة على اختصاصهم بالفضايل نوعان ما يدل على وجوب الاقتداء بهم كما روينا وكقوله عليه عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي وكقوله رضيت لامتي ما رضيه ابن ام عبد وكقوله عليه لكل شيء فارس وفارس القران عبد الله بن عباس وكقوله اعلمكم بالحلال والحرام معاذ بن جبل وافرضكم زيد بن ثابت وما يدل على نفس الفضيلة دون وجوب الاقتداء كقوله عليه اول من يقرع باب الجنة بلال وابو عبيدة امين هذه الامة وامثالها فهولاء احتجوا بما روي في هذا الباب من اختصاصهم بما دل على وجوب الاقتداء دون غيره فمن ثم قوله من اختصاصهم لبيان ما في بما وفي بما لبيان الاختصاص فاما احتجاجهم على الخلفاء فبعبارة الاحاديث واما على امثالهم فبدلالتها لان اتباع الخلفاء لم يكن لذاتهم بل لعلمهم وورعهم وذلك موجود فيمن يماثلهم مع كونهم صحابة مثلهم فوجب الاشتراك في الحكم لاشتراكهم في العلة

قال رحمه الله ووجه قول ابي سعيد ان العمل بارائهم اولى لوجهين احدهما احتمال السماع والتوقيف الى اخره انما اخر قول ابي سعيد عن قول الكرخي في بيان الدليل لانه هو المختار عنده ومن عادتهم انهم يوخرون ما يختارونه قال ابو سعيد العمل بارائهم اولى من راي غيرهم لوجهين احدهما ان فيه احتمال السماع والتوقيف واحتمال السماع اصل فيهم مقدم على الراي اما ان التوقيف اصل فيهم فلانهم مصاحبون للنبي عليه واما ان التوقيف مقدم على الراي فلان الفتوى بالراي لا يكون الا عند الضرورة فاذا افتوا والتوقيف فيه محتمل فالظاهر انهم افتوا بالخبر لا بالراي فان قيل لو كان ذلك مبنيا على السماع لاسندوه وقالوا سمعته من رسول الله عليه واللازم باطل لان الغرض عدمه فالملزوم مثله بيان الملازمة ان التبليغ واجب وليس من عادتهم كتمان ما بلغ اليهم فدل على انه بناه على الاجتهاد اجاب الشيخ بقوله وقد يسكتون عن الاسناد عند الفتوى اذا كان عندهم خبر يوافق فتواهم وليس هذا من باب الكتمان لان الجواب بيان السوال لا غير فان سئل عن مستند الحكم وجب الاسناد والثاني ان رايهم احمد فضل اصابتهم وما احتمل من الراي فضل الاصابة اولى مما احتمل اصل الاصابة فرايهم اولى اما الاولى فلانهم شاهدوا احوال طريق الرسول عليه في بيان الحكم وشاهدوا الاحوال التي نزلت فيها النصوص والمحال التي تتغير بها الاحكام ولان لهم زيادة حرص في بذل المجهود في طلب الحق وزيادة احتياط في حفظ الاحاديث وضبطها وفضل درجة ليس لغيرهم كما نطقت به الاخبار مثل قوله خير القرون القرن الذي انا فيهم الحديث واما الثانية فظاهرة فان عند تعارض الرايين اذا ظهر لاحدهما نوع ترجيح وجب الاخذ به فاذا تعارض راينا ورايهم وجب ترجيح رايهم لزيادة قوة كما مر وعورض بان ما ذكرتم وان دل على ثبوت مدعاكم لكن عندنا ما ينفيه وذلك لان تاويلهم مساو لتاويل غيرهم فيكون الفتوى بالراي كذلك لان كل واحد منها مبني على اعمال الراي واجيب بان التاويل تامل في وجوه اللغة ومعاني الكلام ولا مزية لهم في ذلك على غيرهم ممن يعرف اللسان فاما الاجتهاد فتامل في المعنى المناط للحكم وهو يختلف باختلاف الاحوال فيظهر لهم مزية بمشاهدتهم احوال الخطاب على غيرهم فان قيل هذه امور باطنة وامرنا ببناء الاحكام على الظاهر اجيب بانه اذا امكن اعتبارهما جميعا فلا شبهة في اولويته وفي الاخذ بقول الصحابي اعتبارهما وفي العمل بالراي اعتبار الظاهر لا غير فكان الاول اولى قال رحمه الله وكان هذا الطريق هو النهاية في العمل بالسنة الى اخره لما فرغ من بيان وجوه الاحتجاجات شرع في تحسين طريقة اصحابنا فقال وكان هذا الطريق اي تقليد الصحابي او طريق ابي سعيد او الذي اختاره في باب السنة من قبول المسند والمرسل والمجهول والمعروف وايجاب تقليد الصحابي هو النهاية في العمل بالسنة ليكون السنة بجميع وجوهها من المتواتر والمشهور والاحاد والمسند والمرسل وغيرها وشبهها من اقوال الصحابة مقدما على القياس في الحجية ثم القياس يكون باقوى وجوهه من الاخالة والشبه والطرد والوصف المؤثر حجة بعد جميع اقسام السنة وشبهها واقوى وجوهه هو المعنى الصحيح باني الثابت شرعا كما سيجيء واذا ثبت ذلك فقد ضيع الشافعي رحمه الله عامة وجوه السنن حيث رد المراسيل مع كثرتها ولم يقبل رواية المجهول من القرون الاولى مع شهادة الرسول لهم بالخيرية وفيه تعطيل كثير من السنن ولم ير تقليد الصحابي وفيه ترك كثير مما فيه شبهة السماع ثم مال الى القياس الذي هو قياس الشبه وهو

ليس بصالح لان نفسه ثبوت الحكم اليه لاتحاد الحكم على ما يعرف في القياس في ترك ما هو دليل والعمل
بلا دليل فجعل الشافعي رحمه الله الاحتياط مدرجة الى العمل بلا دليل حيث رد المراسيل ورواية المجهول
وقول الصحابي وعمل بقياس الشبه وقيل المراد بالعمل بلا دليل نفس القياس فانه في اصله مظنون لا مثبت
وفي اصله شبهة ولا شبهة في اصل السنة وانما الشبهة في طريقها وهذا ليس عندنا بسبب لان القياس
عندنا حجة فكيف نسميه عملا بلا دليل فصار الطريق المتناهي في اصول الشريعة وفروعها على الكمال
هو طريقة اصحابنا رحمهم الله اما في الاصول فلما تقدم في اول الكتاب واما في الفروع فلتفريعهم اياها
على ما هو دليل شرعي واعراضهم عما ليس بدليل اليهم انتهى الدين بحاله لتكلمهم في اصوله وبفتواهم
قام الشرع الى اخر الدهر بخصاله اي بمحاسنه واحكامه لتعمقهم في الفروع لكن طريق اصحابنا بحر
عميق لا يقطعه كل سابح والشروط كثيرة لا يجمعها كل طالب فان قيل قدمتم شبهة السماع على القياس قيل ح
واوجبتم تقليد الصحابي وتركتم العمل بحديث المصراة مع كون الراوي مستجمعا لشرائط الرواية
وقدمتم القياس عليه وهذا تناقض ظاهر اجيب بان المراد بالصحابي هو الفقيه فان
ابا اليسر ذكر في اصوله عن ابي حنيفة رحمه الله في تقليد الصحابي ثلث روايات في رواية يجب
تقليدهم وفي رواية لا يجب الا ان يكون موافقا للقياس واليه مال الكرخي ومن تابعه وفي رواية
يجب تقليد فقهائهم واليه مال البردعي واكثر اصحاب ابي حنيفة رحمه الله واليه اشير في التقويم
والمبسوط فعلم ان المراد فقهاؤهم فلا يلزم التناقض ولئن سلمنا ان المراد كلهم فلا يلزم التناقض
ايضا لان القياس انما يقدم فيما اذا كان الراوي غير فقيه اذا انسد باب القياس بالكلية
كما في حديث المصراة والكلام ههنا فيما لم ينسد بابه بالكلية حتى لو انسد بالكلية لا يكون كذلك
واعلم ان الشيخ لم يذكر حجة الثاني ولا باس بذكرها تكملة للبحث وهي ان مذهب الصحابي لو كان
حجة لتناقض الحجج واللازم باطل فالملزوم مثله بيان الملازمة ان الصحابة خالف بعضهم بعضا
كمسائل الجد مثلا وليس قول بعضهم اولى من الاخر بحسب العلم فيلزم التناقض واجيب بمنع الملازمة
فان التناقض مندفع بترجيح المكلف احد القولين على الاخر ان امكن وان لم يمكن الترجيح فبا
لتخيير كما في الاقيسة المتخالفة قوله وهذا الاختلاف هو بيان محل النزاع وكان تقديمه
اولى لان الواجب على المناظر تحرير المباحث قبل الشروع في الدلايل ولعله تركه اولا لشهرته
فيما بينهم وذكر في الاخير تمهيدا لذكر ما ليس بمحل النزاع وهو ما اذا اختلفوا في شيء ومعنى
كلامه ان الاختلاف في ان الصحابي يقلد اولا يقلد فيما اذا قال واحد من الصحابة قولا ثم نقل
ذلك في التابعين ولم ينقل عن غيره من الصحابة خلافه ولم يبلغ الى غير قائله منهم فسكت
مسلما له كما سنذكر في باب الاجماع فاما اذا نقل قول منهم بخلافه فالحق عندنا لا يعدو اقوالهم
فلا يجوز لاحد ان يقول قولا خارجا عن اقوالهم ولا يسقط قول البعض بالبعض الاخر لانهم لما اختلفوا
ولم تجر المحاجة بينهم بالحديث المرفوع سقط احتمال التوقيف وتعين وجه الرأي والاجتهاد
فصار ذلك كتعارض وجوه القياس ومن شان ذلك طلب وجه الترجيح ان امكن ووجب العمل
بايها شاء المجتهد ان لم يمكن على ان الصواب واحد منها لا غير واذا عمل باحدها لا يجوز العمل بالباقي

من بعد الا بدليل على ما مر في باب المعارضة واذا بلغ الى غير قائله فسكت مسلما له في ذلك صار ذلك
اجماعا فكان الاخذ به واجبا قال رحمه الله واما التابعي فان كان لم يبلغ درجة الفتوى الى اخره
التابعي لا يخ اما ان بلغ درجة الفتوى وظهر فتواه في زمن الصحابة وزاحمهم في الرأي او لا فان كان الثاني
كان اسوة اي مساويا ومثلا لسائر ائمة الفتوى من المجتهدين من السلف لا يصح تقليده وان كان الاول
كالحسن وسعيد بن المسيب والشعبي والنخعي وشريح ومسروق وعلقمة كان مثل الصحابة في هذا
الباب يعني التقليد عند بعض مشايخنا التسليم مزاحمته اياهم وهو رواية النوادر عن ابي حنيفة
رحمه الله وقال بعضهم بل لا يصح تقليده وهو دونهم لعدم احتمال التوقيف فان قول الصحابي انما جعل حجة
لاحتمال السماع ولفضل اصابتهم في الرأي ببركة الصحبة ومشاهدة احوال التنزيل وذلك مفقود
في حق التابعي وان زاحمهم في الفتوى وهو ظاهر الرواية عن ابي حنيفة رحمه الله وجه القول الاول
ان شريحا خالف عليا رضي الله عنه حين تحاكم اليه مع يهودي في درعه قال درعي عرفتها مع هذا
اليهودي فقال شريح اليهودي ما تقول فقال درعي وفي يدي فطلب شاهدين من علي رضي الله عنه
فدعا قنبر فشهد له ودعا الحسن وفي بعض النسخ الحسين ليشهد له فقال شريح اما شهادة مولاك
فقد اجزناها واما شهادة ابنك فلا اجيز ما لك وكان من رأي علي رضي الله عنه جواز شهادة الابن لابيه
فسلم الدرع الى اليهودي فقال اليهودي امير المؤمنين مشى معي الى قاضيه يقضي عليه فرضي به
صدقت والله لدرعك فاسلم فقال علي رضي الله عنه هذا الدرع وهذا الفرس لك وكان معه حتى
قتل يوم صفين وكان علي رضي الله عنه يقول لشريح في المشورة قل ايها العبد الابظر والابظر بالباء
الموحدة والظاء المعجمة هو الذي في شفته بظارة وهي هنة نابتة في وسط الشفة العليا ولا
يكون لكل احد وقيل الابظر طويل اللسان وجعله عبدا لانه وقع عليه سباء في الجاهلية وخالف
مسروق ابن عباس رضي الله عنهما في النذر بذبح الولد فاوجب شاة بعدما اوجب ابن عباس مائة
من الابل فرجع الى قول مسروق ولانه بتسليمهم دخل في جملتهم قال شمس الائمة لا خلاف ان قول
التابعي ليس بحجة على وجه يترك به القياس فقد روي عن ابي حنيفة رحمه الله انه كان يعني
بخلاف رأيهم وانما الخلاف في ان قوله هل يعتد به في اجماع الصحابة حتى لا يتم اجماعهم مع خلافه
فعندنا يعتد به وعند الشافعي رحمه الله لم يعتد به وكان شمس الائمة لم يعتبر رواية النوادر
والشيخ قد اعتبرها والظاهر انه اختارها لتاخيره في البيان والله اعلم قال رحمه الله
باب الاجماع الكلام في الاجماع في ركنه واهلية من ينعقد به الى اخره الاجماع في اللغة هو القصد
يقال اجمع على كذا اي عزم ومنه قوله تعالى فاجمعوا امركم وشركاءكم والاتفاق ايضا يقال اجمعوا
على كذا اي اتفقوا عليه والفرق بين المعنيين ان الاول متصور من واحد دون الثاني وفي الاصطلاح
عبارة عن اتفاق مجتهدي امة محمد في عصر على امر فقيد الامة ليخرج مجتهدوا ساير الامم وقوله على امر ليتناول
القول والفعل والعقلي والشرعي والنفي والاثبات واحترز بقوله في عصر عن اتفاق جميعهم الى يوم القيمة
ورد بالاستصناع وبناء المدارس واستقراض الخبز بلا وزن والتثويب بين الاذان والاقامة ونقل القران
وامهات الشريعة فانها مجمع عليها ولا يتوقف الاجماع فيها على العلم والاجتهاد واجيب بان اتفاق المجتهدين

موجود فيها فيكون اجماعا وجوز ان يقال ان ذلك كله ثابت بالتواتر والعلم والاجتهاد ليس بشرط فيه ثم ان انعقاد الاجماع متصور وذهب الروافض والنظام من المعتزلة الى انه غير متصور لانتشار اهله في مشارق الارض ومغاربها فيمتنع اتفاقهم على امر عادة ولان الاتفاق لا بد له من قاطع او ظن اذ لا ثالث فلا بد له من مستند فان كان عن قاطع فالعادة تحيل عدم نقله واتفاق الجمع الكثير على اخفائه وحيث لم ينقل دل على عدمه وان كان عن ظن فالاتفاق عادة يمتنع ايضا لاختلاف القرائح كاستحالة اتفاقهم على اكل طعام واحد معين في يوم معين واجيب بانه لما كان متصورا في الاخبار المستفيضة كان في الاحكام كذلك لوجود السبب الداعي الى الاتفاق فيها والعادة انما تحيل عدم نقل القاطع اذا احتيج اليه وقد استغني بالاجماع عن نقله والقرائح انما يمتنع عن الاتفاق في الظني اذا كان خفيا على ان الشبهة مندفعة بالوقوع فانا نعلم قطعا اجماع الصحابة على تقديم النص القاطع على ما ليس كذلك واجماع الحنفية على اخفاء التسمية والشافعية على جهرها ونعلم اجماع اليهود والنصارى على انكار نبوة محمد صلى الله عليه وسلم مع عدم ظهور مستند عن قول متبع يقلدونه كموسى او عيسى عليهما السلام او واحد معين واذا ثبت انه واقع لا بد من بيان ركنه وهو ما يقوم به الاجماع واهليته من ينعقد به وشرطه وهو ما يتوقف عليه الاجماع وحكمه وهو الاثر الثابت به وسببه وهو المعنى الداعي الى الاجماع المسمى بمستند الاجماع وركنه نوعان عزيمة وهي ما كان اصلا في الباب لان العزيمة اسم للامر الاصلي وهو التكلم من اهل الاجماع بما يوجب الاتفاق او شروعهم في الفعل فيما كان من بابه كتعاطي المحرمين والاستحمام لان ركن كل شيء ما يقوم به اصله والاصل في نوعي الاجماع يعني القولي والفعلي ما قلنا من التكلم بما يوجب الاتفاق والشروع في الفعل لانه عبارة عن الاجتماع وهو فيهما قلنا اولا لانه هو المتفق عليه وغيره مختلف فيه قال صاحب الميزان الاجماع من حيث الفعل يدل على حسن ما فعلوا وكونه مستحبا ولا يدل على الوجوب ما لم يوجد قرينة كاجماع الصحابة على الاربع قبل الظهر وانه سنة لا واجب ورخصة وهو ان يتكلم البعض ويسكت سائرهم بعد بلوغهم وبعد مضي مدة التأمل والنظر في الحادثة وكذلك في الفعل وصورته ان يذهب شخص من اهل الاجماع في عصر الى حكم في مسألة قبل استقرار المذاهب عليه فانتشر ذلك في اهل عصره ومضى مدة التأمل ولم يكن هناك خوف فتنة ولم يظهر له مخالف او فعل كذلك فيما هو من بابه كان ذلك اجماعا مقطوعا به عند اكثر اصحابنا وبعض اصحاب الشافعي ويسمى اجماعا سكوتيا ولا بد من مضي مدة التأمل لان السكوت قبله حلال شرعا فلا يدل على الرضا ولا بد ان لا يكون هناك تقية لان ترك التكلم حال التقية امر معتاد مشروع رخصة ولم يذكر الشيخ لانه متعارف وذكر صاحب الميزان ثم قال لا بد من ان يكون المسألة اجتهادية اولا فان لم تكن فلا بد من ان يكون عليهم في معرفتها تكليف اولا فان لم يكن نحو ان يقال ابو هريرة افضل ام انس فترك الانكار على من قال فيها قولا لا يكون اجماعا لعدم النظر فيه فلم يحصل لهم العلم بكونه صوابا او خطأ فلا يلزمهم الانكار اما لو كان في معرفتها تكليف يكون سكوتهم رضى اذ لو لم يكن لزم ترك ما يجب عليهم من النهي عن المنكر المستلزم للخلف في اخبار الله تعالى فانه مدحهم بالامر بالمعروف

والنهي عن المنكر وشهد لهم بذلك في قوله كنتم خير امة اخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وان كانت المسألة اجتهادية بان كانت من الفروع التي هي من باب العمل لا الاعتقاد فالجواب فيها وفي المسألة الاعتقادية سواء ويكون اجماعا وسمي اجماعا رخصة لانه جعل اجماعا ضرورة للاحتراز عن نسبتهم الى الفسق والتقصير في امر الدين وعن الكرخي وبعض اصحاب الشافعي انه ليس باجماع ويحكى هذا عن الشافعي ايضا حكي عنه انه نص ان قول الصحابي اذا انتشر ولم يخالف فهو حجة وعنه من نسب الى ساكت قولا فقد افترى عليه وقد يفهم من المجموع انه حجة عنده وليس باجماع ويحكى عن الشافعي ايضا ان ظهر القول من الاكثر والساكتون نفر يسير يثبت الاجماع وعلى العكس لا يثبت قوله ولا بد من النص اي التنصيص على الحكم ان كان الاجماع قوليا وشروعهم جميعا في الفعل ان كان فعليا ولا يثبت اي التنصيص او الاجماع بالسكوت قال يعني بعض الناس او الشافعي ومعناه احتج من نفاه بما روي ان عمر رضي الله عنه شاور الصحابة في مال فضل عنده من الغنائم فشاوروا عليه بتأخير القسمة الى وقت الحاجة وعلي رضي الله عنه في القوم ساكت فقال له ما تقول يا ابا الحسن قال لم تجعل يقينك شكا وعلمك جهلا ارى ان تقسم ذلك بين المسلمين وروى في ذلك حديثا فعمر رضي الله عنه لم يجعل سكوته تسليما حتى سأله واستجاز علي رضي الله عنه السكوت مع كون الحق عنده خلافهم وبما روي ان امرأة مات عنها زوجها فبلغ عمر انها تجالس فاشخص اليها ليمنعها عن ذلك فاملصت اي اسقطت جنينها قبل وقت الولادة من هيبته فشاور الصحابة في ذلك فقالوا لا غرم عليك انما انت مؤدب وما اردت الا الخير وعلي رضي الله عنه ساكت فقال له عمر ما تقول يا ابا الحسن فقال ان كان هذا جهد رأيهم فقد اخطأوا وان قاربوك فقد غشوك ارى عليك الغرة فقال انت صدقتني فقد استجاز على السكوت مع اضمار الخلاف ولم يجعل عمر رضي الله عنه سكوته دليل الموافقة حتى استنطقه وبالمعقول وهو ان السكوت محتمل والمحتمل لا يصلح دليلا اما الاول فلانه قد يكون مهابة كما قيل لابن عباس رضي الله عنهما لما انكر العول في الفرائض اصلا ما منعك ان تخبر عمر بقولك فقال درته وقد يكون للتأمل وقد يكون لعدم تأملهم لاشتغال اذهانهم بشيء اخر وقد يكون لان اجتهادهم لم يؤد الى شيء فتوقفوا وقد يكون لاعتقادهم ان كل مجتهد مصيب وقد يكون باعتبار ان القائل اكبر سنا واعظم حرمة واقوى اجتهادا احتراما له ووجه قول من اعتبر الاكثر ظاهر وهو اتباع الاقل للاكثر

قال رحمه الله ولنا ان شرط النطق منهم جميعا متعذر غير معتاد الى اخره اي دليلنا على انه بسكوت البعض ينعقد الاجماع ان شرط النطق منهم جميعا متعذر والمتعذر كالممتنع فشرط النطق كالممتنع اما الاول فلان ذلك غير معتاد وانما المعتاد في كل عصر ان يتولى الكبار الفتوى ويسلم سائرهم فان اتفاق اهل عصر على قول يسمع منهم نادر واما الثانية فلان في اشتراطه حرجا وما في اشتراطه حرج ليس بمكلف به كالذي هو غير معتد وتعليله قوله ولانا انما نجعل دليلا اخر يتضمن الجواب عما استدل به الخصم من المعقول ووجهه انا انما نجعل السكوت تسليما بعد العرض وبعد مضي مدة التأمل او بعد الاشتهار وبعد مضي المدة وذلك ينافي شبهة عدم التسليم فتعين وجه التسليم اما بعد العرض اي بعد عرض الحادثة فان ذلك اي العرض موضع وجوب الفتوى وحرمة

السكوت لو كان الساكت مخالفا لان الساكت عن الحق شيطان اخرس فاذا اعرض ومضى مدة التامل
ولم يظهر الخلاف فلو لم يحمل سكوته تسليما القول القايل به كان سكوته فسقا لكونه ترك الواجب احتشام
الغير والعدالة مانعة عن ذلك فلا يظن بهم خصوصا بالصحابة ظهر من صغارهم الرد على كبارهم
وقبول الكبار ذلك منهم اذا كان حقا واما بعد الاشتهار فلان الاشتهار مناف في الخفا فكان كالعرض
وقد عرفت حاله وبعد اشتراط القيدين المذكورين يندفع احتمال السكوت للخفا والتامل
وغيره فان اعتقاد ان كل مجتهد مصيب لا يمنع المباحثة والمناظرة في الماخذ الشرعيه ومدارك
الاحكام وطلب الكشف عن ماخذه لا بطريق الانكار كما كان بين الصحابة كمناظرتهم في مسايل الجد
والاخوة والعول وغيرهما فان قيل العلما الحنفيون والشافعيون ان اجتمعوا في مجلس وسئل واحد
منهم عن مسلة فاجاب بما يوافق مذهبه وسكت الباقون عن الرد لا يحمل سكوتهم على الرضا والتسليم
بقوله فكذا هذا اجيب بانا قد ذكرنا في صورة المسيلة ان المقصود بها ما يكون قبل استقرار المذا حب
ولنا اذا استقرت وصارت معلومة فالسكوت لا يكون دليلا على الموافقة قال ابو اليسر هذا
الاجماع لا يخلو عن نوع شبهة لما ذكر الخصوم فيكون اجماعا مستدلا عليه دون الاجماع القطعي لكنه
مع هذا مقدم على القياس قال صاحب الكشف فعلى هذا لم يبق فرق بين قول من قال انه حجة ليس
باجماع وبين قول من قال انه اجماع غير قطعي والنزاع لفظي الا ان يثبت عن الفريق الاول انه لا يقدمه
على القياس قيل ويمكن ان يقال الفرق باين لان من قال انه اجماع اراد به انه اجماع قطعي ولكن دون
الاجماع قولا ونصا كالنص والمفسر فانه دون المحكم وان كان كل واحد قطعيا ومن قال انه حجة
اراد به انه حجة ظنية كخبر الواحد والقياس فان قيل لو كان قطعيا لزم ان يكفر جاحده قلنا انما نكتة
لم يكفر لكونه متمسكا بدليل فيه شبهة الا ترى ان موجب العام قطعي عندنا ثم لا يكفر جاحده لتمسكه
بما يصلح شبهة **قال** رحمه الله واما سكوت علي رضي الله عنه فانما كان لان الذين افتوا بامساك
المال الى اخره **ش** هذا شروع في الجواب عما استدلوا به من الاثار ووجهه ان ذلك ليس مما نحن فيه فان سكوت
علي رضي الله عنه في حديث القسمة وفي املاص المراة انما كان لان الذين افتوا بامساك المال وبان لا غرم
عليه في املاص المراة كان حسنا لان حفظ المال الفاضل لصرفه الى نوايب المسلمين حسن وكذا الحكم
بعدم لزوم الغرم عليه لعدم جنايته مباشرة وتسبيبا الا انه لكن تعجيل قسمة الغنيمة والتزام
الغرم من عمر رضي الله عنه لصيانته عن السن الناس فربما كانوا يقولون امسك اموال المسلمين ومنعها
عن مستحقيها وان الخليفة قد قتل نفسا ووجب عليه ما لم يؤده ورعاية على نفسه لحسن
الثنا وبسط العدل كان اقرب الى ادا الامانة والخروج عما تحمل من العهدة فحل السكوت عن
مثله وهو كتاخير الزكوة الى انقضا الحول فانه يكون حسنا وتعجيله قبل انقضايه يكون احسن
وانما سمي قسمة الغنيمة صدقة من حيث انها لا تجب بعوض مالي ويتولى الامام قسمتها كالصدقات
والترمصارفها مصارف الصدقات فكانت تسمية مجازية قوله وبعد اي بعدما ذكرنا ان الجواب
او بعد ما نسلم انه لم يكن من باب الحسن والاحسن بل من جنس المتنافي لا يدل هذا السكوت على
الرضا لان السكوت بشرط الصيانة عن الفوت اي بشرط ان لا يفوت الحق جائز تحتها التامل

والتامل فيها وذلك الى اخر المجلس حتى يبرز كل ما في ضميره ثم انه يظهر الحق الذي وضح له صحته لان الخلاف
في المناظر بينهم اشهر من ان يخفى فانهم كانوا يناظرون ولا يهابون احدا في اظهار الحق ويعدون اظهاره
نصحا والسكوت غشا في الدين والمناظرة في مسلة العول مشهورة بينهم فمن البعيد ان ابن عباس
رضي الله عنهما اعتذر بقوله عمر مهابة لما ان عمر رضي الله عنه كان يقدمه ويدعي في الشورى مع
الكبار من الصحابة لما عرف من فطنته وقوة ذهنه مع ان عمر كان الين بسماع الحق واشد انقيادا
له من غيره وكان يقول رحم الله امرا اهدى الى عيوبي وان صح هذا القول فتاويله اظهار العذر
في الامتناع عن مناظرته يعني لما عرف فضل راي عمر واستقصاه في المحاجة كما يكون رجال الشبان
مع ذوي الاسنان في كل عصر فانهم يهابون الكبار ولا يستقصون في المحاجة بعد ثباته اي ثبات عمر
على مذهبه يعني لما علمنا ان عمر ثابت على مذهبه ولا يرجع عنه بقوله ترك المناظرة لعدم الفايدة
ويجوز ان يكون بعد ثبات ابن عباس على مذهبه يعني لما كان هو ثابتا على مذهبه لا يضره الامتناع
عن مناظرته من خوفه احتشاما له **قال** رحمه الله وعلى هذا الاصل خرج انهم اذا اختلفوا الى اخره
اي على ان السكوت يدل على الوفاق وينعقد به الاجماع خرج هذه المسلة وهي ان الصحابة ومن بعدهم
اذا اختلفوا في حادثة على قولين او اقوال محصورة كان ذلك اجماعا على انه لا قول في هذه الحادثة سوى
هذه الاقوال وان ما خرج منها باطل وانما فسر قوله انهم بقوله اي اصحاب النبي وعطف عليه وكل
عصر مثل ذلك ايضا لان في اختلاف الصحابة لا خلاف بين اصحابنا انه اجماع وانما هو في اختلاف من بعدهم
كما سيجي وزعم بعض من انكر الاجماع السكوتي من اهل الظاهر وبعض المتكلمين ان هذا سكوت ايضا
عما وراءها والسكوت محتمل في نفسه فلا يدل على نفي قول اخر بل اختلافهم يسوغ الاجتهاد في الحادثه
وجواز احداث قول اخر فيها كما لو لم يستقر الخلاف من غير ان يعين سكوتهم ان ما ذكروا من الاقوال
هو الباث لا غير فان نفي الغير نوع تعيين لها والتعيين بالمحتمل لا يثبت ولكنا نقول اجماع المسلمين
حجة لا يعدوه الحق والصواب بيقين واذا اختلفوا فقد اجمعوا على حصر الاقوال في الحادثه اما الاولى
فظاهر مما تقدم واما الثانية فلانه لو كان وراء اقوالهم قول اخر محتمل للصواب لكان اجماعهم على هذه
الاقوال اجماعا على الخطا ولنسب الامة الى تضييع الحق واللازم باطل اذ لا يجوز ان يظن بهم الجهل بالحق
واما الملازمة فلانهم لم يحصروا جميع الاقوال وقد يكون ذلك القول هو الصواب وهم اجمعوا على خلاف ذلك
لا يقال انما حصروا الاخذ بما قالوا بشرط ان لا يؤدي اجتهاد الى قول اخر لانا لو جوزنا هذا لزم ان
يكون وجوب التمسك بالاجماع مشروطا بان لا يظهر قول اخر وهو فاسد مثال ذلك مسلة الجد مع الاخوة
فان من الصحابة من حرم الاخوة اصلا ومنهم من يشركهم مع الجد ولم يحرم الجد احد فالقول بحرمانه
قول ثالث غير مسموع وقد استدل بعضهم على ذلك بالكتاب والسنة والمعقول اما الكتاب فقوله ويتبع
غير سبيل المؤمنين ووجه الاستدلال انه لما لم يصر الى هذا القول صاير كان ذلك غير سبيل
المؤمنين فيدخل تحت الاية واما السنة فقوله عليه لا يجتمع امتي على الضلالة فيكون القول الثالث
خطا والا لاتفقت الامة على الخطا وذلك لا يجوز واما المعقول فلان حصر الامة الاختلاف في قولين
اجماع من جهة المعنى على المنع من احداث قول ثالث لان كل طايفة توجب الاخذ بقولها او بقول مخالفها

على اقوال

وحرّم الاخذ بغير ذلك كذلك اذا اختلف العلماء في كل عصر على اقوال عند بعض مشايخنا كما اذا وطي المشتري جارية بكرا اشتراها ثم وجد بها عيبا فقيل يمنع الوطي الرد وقيل يرده مع الارش فالقول الثالث وهو ردها مجانا قول ثالث باطل لما مر من الدلايل وقد قيل ان هذا على الاول انما ذلك للصحابة خاصة لزيادة فضيلتهم وسبقهم في الدين ليس لغيرهم وكذلك اي وكتنصيص البعض وسكوت الباقين ما خطب به بعض الصحابة اي بين حكما في خطبته فلم يعترض عليه غيره فهو اجماع لما قلنا من وجوب اظهار الحق وحرمة السكوت لو كان مخالفا فلو لم يحمل سكوتهم تسليما كان فسقا وقوله من الخلفاء ليس بقيد لازم بل لو خطب غيره وسكت الباقون كان اجماعا الا ان في ذلك الزمان لم يخطب الا الخلفاء فلذلك قيد بذلك قال رحمه الله باب بيان الاهلية واهلية الاجماع الى اخره ای لا اجماع الا لامة محمد عليه السلام كما سيذكر وظاهر لفظ الامة وان كان يتناول كل مسلم لكنها انقسمت باعتبار اهلية الاجماع الى ثلثة اقسام قسم هو من اهله بالاتفاق وقسم ليس من اهله كذلك وقسم مختلف فيه فالاول كل مجتهد مقبول الفتوى لكونه من اهل الحل والعقد والثاني كالاطفال والمجانين والاجنة فانهم وان كانوا من الامة لكن لا يتصور منهم وفاق ولا خلاف وكذلك كل من سيوجد الى يوم القيمة فان اعتباره يودي الى انتفاء الاجماع قبل القيامة وهو ظاهر وفيها لا انقطاع التكليف والثالث كالعوام المكلفين والفقيه الذي ليس باصولي وعكسه والمجتهد الفاسق والمبتدع ونحوهم فمن الناس من اعتبر موافقة هولاء من اهل الحق والبدعة وهو مذهب الباقلاني لان اسم الامة يتناول الكل لكن خص منه الصبي والمجنون لعدم الفهم التام وعدم تصور الوفاق منهم فبقي الباقي بحاله بدليل قوله عليه السلام ستفترق امتي الحديث والشيخ لم يعتبر الا اتفاق اهل الاجتهاد الموصوفين بالعدالة ومجانبة الهوى والبدعة كما هو مذهب الجمهور فقال اهلية الاجماع باهلية الكرامة واهلية الكرامة لكل مجتهد ليس فيه هوى ولا فسق فاهلية الاجماع لكل مجتهد ليس فيه هوى ولا فسق اما الاولى فلان الاجماع صار حجة كرامة لهذه الامة فلا بد من اهلية الكرامة واما الثانية فلما ذكر بقوله اما الفسق الى اخره واخر بيان اعتبار الاجتهاد لكونه شرطا في حال دون حال وهذا لان حجية الاجماع تثبت باهلية الشهادة كقوله تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا وقوله كنتم خير امة اخرجت للناس لانه والفسق يورث التهمة ويسقط العدالة فيخرج عن اهلية الشهادة وقال بعض اصحاب الشافعي كابي اسحق الشيرازي وامام الحرمين يعتبر قوله ولا ينعقد الاجماع بدونه لان الفاسق المجتهد لا يلزمه ان يقلد غيره بل يتبع ما يودي اليه اجتهاده فكيف ينعقد الاجماع في حقه واجتهاده بخلاف اجتهاد من سواه وقال بعضهم الفاسق يدخل في الاجماع من وجه لان الفاسق اذا اظهر خلافه يسال عن دليله فان ظهر من استدلاله دليل صالح على خلافه يعتد به ويرتفع الاجماع بخلافه وان لم يظهر دليل صالح لا يعتد لجواز ان فسقه يحمله على اعتقاد شرع بغير دليل واجيب بان ثبوت الاجماع بطريق الكرامة والفاسق ليس من اهلها وفي قوله تهمة اي قوله يوهم ذهاب القلب الى انه قال ذلك لا عن دليل واما الهوى فلا يخ اما ان يكون صاحبه يدعو الناس اليه او يعمر ما جن به او غالى بحيث يكفر به او لا فان كان يدعو الناس اليه سقطت عدالته بالتعصب بالباطل والتعصب

تفعل من العصبية وهو الخصلة المنسوبة الى العصبة وهي المعونة والنصرة وقيل المتعصب من يكون عقيدته مانعة عن قبول الحق عند ظهور الدليل وهذا انسب بالمقام وان يجن بالهوى اي سال لما قال وما صنع وما قيل لم تفسد سقطت عدالته ايضا لان ترك المبالاة يسقطها وسل المفتي الماجن هو الذي ياخذ الرشوة ويعلم الناس الحيل وقال شمس الائمة الحلواني هو الذي يتمندل بمنديل الخيش وهو نوع من الثياب ويتبع عورات المسلمين وكذلك اذا غلا حتى كفر بهواه لا يعتبر قوله كالمجسمة فانهم غلوا في التشبيه وبعض الروافض فانهم غلوا في امر علي حتى قالوا غلط جبريل في تبليغ الوحي الى محمد وذلك كفر والخوارج فانهم غلوا في امر علي رضي الله عنه قوله فانه اي فان مثل خلاف الروافض والخوارج من جنس التعصب بالباطل المسقط للعدالة وقوله وصاحب الهوى المشهور به جواب عما قال هولاء كلهم من الامة لقوله عليه السلام ستفترق امتي الحديث فيجب ان يكون من اهل الاجماع فقال ليس من الامة على الاطلاق لانه من امة الدعوة كالكفار لا من امة المتابعة وهذا دليل على انهم لا يومنون في احكام الشرع فان الخوارج اكفروا الصحابة ومدار احكام الشرع على نقلهم فكيف يعتمد على قولهم فاما صفة الاجتهاد فشرط في حال وذلك لان المشروعات على نوعين ما يدرك بالخاص والعام ولا احتاج فيه الى راي مثل نقل القران وامهات الشرايع اي اصولها كوجوب الصلوة والزكوة والصوم ونحوها فيشترط في انعقاد الاجماع عليه اتفاق جميع الامة حتى لو فرض خلاف بعض العوام فيه لا ينعقد الاجماع الا انه غير واقع وما يدركه الخواص ويحتاج فيه الى الراي والاستنباط كتفاصيل احكام النكاح والطلاق وغيرها فالشرط في انعقاد هذا الاجماع اتفاق اهل الاجتهاد دون غيرهم حتى لو خالف بعض العوام فيه لا يعتبر خلافه عند الجمهور ولان العامي ليس باهل لطلب الصواب كالصبي والمجنون ولان الصحابة لم يعتبروا العوام في هذا الباب قوله وما يجري مجراه اي يجري مما يختص بالراي مثل المقادير فان الراي وان كان لا يدخل فيها ولكن اجروا بعضها مجرى وما لا مدخل فيه كتقدير البلوغ بالسن ونحوه وقيل معناه مجرى الراي والاستنباط من الاستدلال وفرق بينهما بان كل استنباط استدلال ولا ينعكس وكذلك اي ومثل العوام وفي عدم اعتبار من ليس من اهل الاجتهاد من العلماء كالمتكلم الذي لا يعرف الا علم الكلام والمفسر الذي لا يعرف طريق الاجتهاد والمحدث الذي لا بصيرة في طريق القياس والنحوي الذي لا علم له بالادلة الشرعية لانهما يستغني عن الراي مثل ما ذكرنا من اصول الدين وامهات الشرايع واختلف العلماء فيمن يحفظ احكام الفروع ولا معرفة باصول الفقه وفيمن تفرد باصول الفقه ولم يحفظ الفروع ومنهم من اعتبر الثاني دون الاول لكونه اقرب الى مقصود الاجتهاد لعلمه بالادلة وكيفية دلالتها ومنهم من عكس لعلمه بتفاصيل الاحكام ومنهم من اعتبرهما نظرا الى توهم اهليته فيه ومنهم من نفاهما قال رحمه الله ومن الناس من زاد على هذا فقال لا اجماع الا للصحابة لانهم هم الاصول في الامر بالمعروف والنهي عن المنكر الى اخره اي ومن الناس من زاد على اشتراط الاجتهاد في الاجماع كون المجمعين من الصحابة فقال لا اجماع الا للصحابة واليه ذهب داود الظاهري ومن تابعه واحمد بن حنبل في رواية لان الاجماع انما صار حجة بصفة الامر بالمعروف والنهي عن المنكر وهم الاصول في ذلك لانهم كانوا هم المخاطبين بها دون غيرهم اذ الخطاب يتناول الموجود لا المعدوم كذلك قوله ويتبع غير سبيل المومنين وكذلك قوله لا تجتمع امتي خاص بهم لانهم هم الموجودون في زمن النبي عليه السلام وكل المومنين لان من بعدهم لا يكون موصوفا بالايمان ولا يكون الامة لعدمه وقال بعضهم اي بعض الناس وهم الزيدية والامامية من الروافض لا يصح الاجماع الا من عترة الرسول عليه السلام وعترة الرجل نسله ورهطه

المذكورون قال ابو سعيد عترة النبي عليه بنو عبد المطلب لانهم هم المخصوصون بالعرق الطيب اي النسب
الشريف المجبولون على سواء السبيل لانهم كانوا اهل بيت الرسالة ومهبط الوحي فكانوا اولى بهذه الكرامة
ومنهم من قال انه اجماع اهل المدينة ونقل ذلك عن مالك رحمه الله لانها دار هجرة وموضع قبر النبي عليه
ومهبط الوحي ومجمع الصحابة ومستقر الاسلام وفيها ظهر العلم ومنها انتشر وهم اهل حضرة النبي
عليه شاهدوا التنزيل وسمعوا التاويل وعرفوا احواله فوجب ان لا يخرج الحق عن اقوالهم لكن هذه الاشياء
التي اشترطوها امور زايدة على اهلية الاجماع فانها تثبت بصفة الوساطة والشهادة والامر بالمعروف
وهذه المعاني لا يختص بزمان ولا مكان ولا بقوم دون قوم وما ثبت به الاجماع حجة من قوله تعالى كنتم
خير امة وقوله ويتبع غير سبيل المومنين وقوله عليه لا تجتمع امتي على الضلالة وغيرها والدليل المعقول
لا يوجب الاختصاص بشيء منها وانما هذا اي كون الاجماع حجة كرامة للامة ولا اختصاص للامة بشيء من هذا
واجيب عن استدلال اما عن الاستدلال الاولين فلانه لو كان المراد من النصوص الموجودين في زمنه
لزم ان لا ينعقد اجماع الصحابة بعد موت من كان موجودا عند ورود تلك النصوص واللازم باطل فالملزوم
كذلك فانا اجمعنا على صحة اجماع من بقي من الصحابة بعد النبي عليه وبعد من مات من الصحابة بعده والملازمة
ظاهرة وجواب الفريق الثاني والثالث ظاهر من كلام الشيخ قال الغزالي ان اراد مالك ان المدينة
تجمع الصحابة فممنوع فانها لم تجمع جميع العلماء لا قبل الهجرة ولا بعدها لتفرقهم في الاسفار والغزوات
والامصار وقد ارتحل جماعة كثيرة الى الشام ونيف وثلثماية الى العراق وفرقة الى خرسان وساير
البلاد واقاموا بها حتى ماتوا وان اراد ان قولهم حجة لانهم الاكثرون والعبرة بقول الاكثر فقد فسد
بما سنذكره وان اراد ان اتفاقهم يستند الى سماع قاطع فان الوحي نزل فيهم فلا يشذ عنهم فهو تحكم
اذ لا يستحيل ان يسمع غيرهم حديثا منه عليه في سفر او في المدينة لكنه خرج منها قبل نقله فالحجة
في الاجماع ولا اجماع **قال** رحمه الله باب شروط الاجماع قال اصحابنا رحمهم الله انقراض
العصر ليس بشرط لصحة الاجماع حجة الى اخره انقراض العصر اي انقطاع اهله وهو عبارة عن موت
جميع اهل الاجتهاد في وقت نزول الحادثة بعد اتفاقهم على حكم ليس بشرط عند اصحابنا لا لانعقاد الاجماع
ولا لكونه حجة وهو قول عامة العلماء وهو الاصح من مذهبي الشافعي وقال احمد والشافعي في رواية وابن
فورك هو شرط لانعقاد الاجماع وقال بعض اصحاب الشافعي ان كان الاجماع لاتفاقهم على الحكم قولا وفعلا
لا يشترط وان كان بنص البعض وسكوت الباقين يشترط وهو قول بعض المعتزلة وقال بعضهم ان كان
الاجماع عن قياس كان شرطا والا فلا وهو مذهب امام الحرمين ولم يذكر الشيخ سوى المذهبين
الاولين واختلف الشارطون في فايدة اشتراطه فقال احمد فايدته جواز الرجوع قبل الانقراض
لا دخول من يحدث في اجماعهم حتى لو انقرضوا مصرين على ما قالوا كان اجماعا وان خالفهم المجتهد
اللاحق في زمانهم وقال الباقون فايدته جواز الرجوع وادراك من ادرك عصرهم من المجتهدين
واعتبار موافقته احتج الشارطون بان الاجماع انما صار حجة بوصف الاجتماع ولا يثبت الاجتماع الا
باستقرار الاراء واستقرارها لا يثبت الا بالانقراض فلا اجماع الا بالانقراض اما انه لا اجماع الا
بوصف الاجتماع وانه لا يثبت الا بالاستقرار فظاهر واما ان الاستقرار لا يثبت الا بالانقراض

فلانه قبل الانقراض حال التامل فكان الرجوع محتملا ومع احتمال الرجوع لا يثبت الاستقرار قالوا الا ترى ان ابا بكر
رضي الله عنه كان يرى التسوية في القسمة ولم يخالفه احد في ذلك من الصحابة ولما صار الامر الى عمر خالفه فيه
وفضل في القسمة بالسبق في الاسلام والعلم فلم ينكر عليه وانما صحت هذه المخالفة باعتبار ان العصر لم ينقرض
وعمر كان لا يرى جواز بيع امهات الاولاد ووافقه الصحابة ثم ان عليا رضي الله عنه خالفه من بعد ولم يكن ذلك الا لان العصر
لم ينقرض فعرف ان الانقراض شرط وقلنا انما ثبت الاجماع حجة من النصوص مطلقا لا تفصل فيها بين الانقراض
وعدمه وما ثبت مطلقا لا يجوز الزيادة عليه بما لم يجز النسخ به فما ثبت به الاجماع حجة لا يجوز الزيادة عليه بذلك اما
الاولى فظاهرة واما الثانية فلما قدمنا ان الزيادة على النص نسخ والنسخ بالراي لا يجوز وان الحق لا يعدو الاجماع اي
لا يجاوزه كرامة لاهل الاجماع المعنى يعقل فيها وجد الاجماع وجب ان لا يعدو الحق عنه والا لزم تخلف المعلول عن العلة
وهو غير جايز اما ان الحق لا يعدو فبالاتفاق واما ان ذلك كرامة بالمعنى يعقل فلانه مختص بهذه الامة ولو كان لامر
معقول لما كان مختصا بامة دون اخرى بل اينما وجد ذلك المعنى كان اجماعهم حجة وليس كذلك واذا كان علة عدم
المجاوزة ذلك فاينما وجد وجد عدم المجاوزة سواء وجد الانقراض او لم يوجد والا لزم التخلف فما فرضناه علة لا يكون
علة والا لما تخلف الحكم عنه لكن تخلف ولزم ان يكون الامة حين القضية قبل الانقراض اجمعت على الخطاء واجيب
عما استدلوا به من قولهم الاستقرار لا يثبت الا بالانقراض ممنوع فانه قد يثبت بانقضاء مدة التامل
مع الاتفاق على الحكم وبان نحلفهم بحديث التسوية فاسد لان عمر رضي الله عنه خالف ابا بكر في زمانه ناظره
فقال اتجعل من جاهد في سبيل الله بماله ونفسه طوعا كمن دخل في الاسلام كرها فقال ابو بكر انما عملوا لله
فاجرهم على الله وانما الدنيا بلاغ اي بلغة في العيش وهم في الحاجة الى ذلك سواء ولم يروى عن عمر رضي الله عنه
الرجوع الى قول ابي بكر فلا يكون الاجماع منعقدا بدون رايه فلما آل الامر اليه عمل برايه وكذا مخالفة
علي رضي الله عنه لم يكن بعد انعقاد الاجماع فانه روي عن جماعة من الصحابة انهم يرون بيع امهات الاولاد
في زمن عمر رضي الله عنهم منهم جابر فلا يكون الاجماع منعقدا قوله فاذا رجع بعضهم تقريب وبيان لثمرة الخلاف
وبيانه انه رجع الى قوله انقراض العصر ليس بشرط لصحة الاجماع حجة فاذا رجع بعضهم من بعد ما اتفقوا
لا يكون الرجوع صحيحا عندنا وقال الشافعي رحمه الله الشرط ان يموتوا على ذلك لاحتمال رجوع بعضهم فاذا رجع
بعضهم قال يصح لانه اجماعهم الاول لانه صار حجة بطريق الكرامة بوصف الاجتماع فاذا رجع
البعض لم يبق وصف الاجتماع فلا يبقى استحقاق الكرامة ولا يبقى حجة بخلاف ما بعد الانقراض لبقاء الاجتماع
وعدم تصور الرجوع فيه وهذا يشير الى انه ينعقد عندهم ولكن لا يبقى حجة بعد الرجوع وما ذكر اولا يدل
على انه لا ينعقد مع احتمال الرجوع وفيه نظر لان الشيخ صدر الكلام بقوله انقراض العصر ليس بشرط
لصحة الاجماع حجة ولم يقل لصحة انعقاد الاجماع فلا تنافي بين الكلامين ولكنا نقول بعد ما ثبت الاجماع
لم يجز لاحد ان يخالفه لصيرورته يقينا كرامة فكان الرجوع مخالفة للدليل القطعي وبينا ان اجماعهم
على الخطاء فيكون مردودا بخلاف الابتداء فان خلاف البعض مانع عن انعقاده فلم يثبت الحق بيقين
فيجوز الخلاف لاحتمال ان يكون الصواب بما ذهب اليه فظهر ان الابتداء مخالف للبقاء قيل وهذا
انما يتم على تقدير ان الانقراض شرط بنا به حجة اما لو كان شرط انعقاده فلا يتم ويعرف بالتامل ولعله
بيان التامل انه لو كان شرط الانعقاد فنقول بعد ما ثبت الاجماع لم يسعه الخلاف وصار يقينا كرامة اذا جمع

لا يكون صحيحا فان الخصم يقول انقراض العصر شرط الانعقاد فلم يكن الاجماع ثابتا حتى لا يسع الخلاف
ولكن قد عرفت مما ذكرنا في انتظار الكلام في كونه شرطا بقائه حجة واذا عرفت هذا ظهر ان دعوى الفائدة
اعني فائدة الرجوع وعدمه كانت تعلم من اهل الخصمين فان من قال بعدم الاشتراط يلزمه عدم جواز الرجوع
ومن قال به يلزمه جوازه فتكرار الكلام وذكر وجه الفريقين ليس الا لزيادة الوضوح قوله وقال بعض
الناس يحتمل ان يكون الشيخ ذكر هذا الكلام بطريق المنع لما قاله الشافعي بعد ما اجاب عنه كما قاله بعض
الشارحين وتوجيهه ان ما ذكر الشافعي من قوله ما كان ينعقد اجماعهم الا انه ممنوع على قول من لا يشترط فيه
اتفاق الكل بعد ما اجبنا عنه ويحتمل ان يكون ذكره استطرادا فان كلامه عاد الى ان خلاف البعض بلغ
في الابتداء مانع ذكر الخلاف فيه قال هذا عندنا وهو مذهب الجمهور وقال بعض الناس مثل محمد بن جرير
الطبري واحمد في رواية وابي الحسين الخياط استاذ الكعبي من المعتزلة لا يشترط اتفاق الجميع بل
خلاف الواحد وخلاف الاقل غير معتبر لان الاكثر جماعة والجماعة احق بالاصابة واولى بالحجة اما الاولى
فظاهر واما الثانية فلقوله عليه السلام عليكم بالسواد الاعظم وهو العامة والاكثر الجميع فدل على ان
قول الواحد خطأ لا يعارض قول الاكثر لكونه حقا ولان الصحابة انكروا على ابن عباس خلافه في ربوا
الفضل ولو لم يكن اتفاق الاكثر حجة لما جاء الانكار والجواب وهو استدلال الجمهور ان النبي عليه
جعل اجماع الامة حجة والمراد اهل الاجماع واهل الاجماع يتناول كل من كان صالحا للاجتهاد والنظر
فاذا بقي واحد منهم يصلح للاجتهاد والنظر مخالفا لم يوجد الكل فلم يكن اجماعا اما ان المراد اهل
الاجماع فلما عرفت تقدم واما انه يتناول الكل فلان هذا اي كون الاجماع حجة كرامة تثبت
على الموافقة من غير ان يعقل اي باتفاقهم او باجماعهم دليل الاصابة فاذا كان كذلك لا يصلح ابطال حكم
الافراد اي عدم اعتبار مخالفتهم لان فيما ثبت غير معقول المعنى وجب رعاية جميع اوصاف النص وقد ايد ذلك
بما وقع في زمن الصحابة مما نحن فيه فان اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم قد اختلفوا في مسائل وربما كان
المخالف واحدا وربما قل عددهم في مقابلة الجمع الكثير وكانوا يعدون الكل اختلافا لا اجماعا ولم ينكروا
على خلاف الواحد الجمع ولا على خلاف الاقل الاكثر ولو كان مذهب الاكثر اجماعا لما عدوا الكل اختلافا ولما كانت
العادة عدم الانكار اما نظير الاول فكمخالفة ابن عباس في اشتراط ثلثة من الاخوة لحجب الام ومخالفة
ابن مسعود فيما تفرد به من مسائل الفرائض واما نظير الثاني فكخلاف ابن عمر وابي هريرة سائر الصحابة
في جواز اداء الصوم في السفر فان قيل تفرد الصحابة في اشياء واثبتم الاجماع مع خلافهم كخلاف ابي طلحة
في اكل البرد حيث قال لا يفسد الصوم وخلاف ابن عباس في ربوا الفضل اجيب بان خلاف الواحد انما
يعتد به اذا لم يكن مخالفا للنص فاما اذا كان فلا يعتد به خلاف ابي طلحة مخالف لقوله تعالى ثم اتموا
الصيام الى الليل لان الصيام هو الامساك ولا يتحقق مع اكل البرد وكذا خلاف ابن عباس مخالف
للحديث المشهور وهو قوله وتاويل قوله جواب عما تمسك به الخصم فان المراد بالسواد الاعظم عامة المؤمنين
وكلهم من حيث اللغة مطلقة اي جميع المؤمنين الذين هم الامة على الاطلاق وهم المؤمنون الذين ليس
فيهم اهواء وبدع فان اهل الاهواء ليس امة هداية كما تقدم قيل فيه نظر لان صيغة افعل في هذا
التاويل والاولى ان يقال المراد متابعة الاكثر فيما اذا وجد الاجماع من جميع اهله ثم خالف البعض لشبهة

اعترضت له لان رجوعه غير صحيح والجواب ان الكل اعظم مما دونه وهو من اهل البدعة مات فيكون
الكل صحيحا **قال** رحمه الله واختلفوا في شرط اخر وهو ان يكون مجتهدا في السلف الى اخره
اختلف القائلون بحجية اجماع من بعد الصحابة في شرط اخر وهو عدم الاختلاف السابق للاجماع اللاحق
وصورته ان يختلف اهل عصر في مسئلة واستقر خلافهم فذلك الاختلاف هل يمنع انعقاد الاجماع في العصر
الذي بعده على احد القولين في تلك المسئلة وهل يكون عدم الاختلاف شرطا لصحته اولا فذهب اكثر اصحاب
الشافعي وعامة اهل الحديث الى انه يمنع ويبقى المسئلة مجتهدا فيها كما كانت واختلف مشايخنا في ذلك
فقال اكثرهم انه لا يمنع ويرتفع الخلاف بعد علمائنا الثلاثة وهو مختار الشيخ والقفال من اصحاب الشافعي
وقال بعضهم فيه اختلاف بين اصحابنا فعند ابي حنيفة رحمه الله يمنع وعند محمد رحمه الله لا يمنع وابو يوسف
مع ابي حنيفة رحمه الله في رواية ومع محمد رحمه الله في اخرى واذا عرف هذا اخرج قول الشيخ على ان معناه
اختلف مشايخنا في اشتراط عدم الاختلاف السابق عند علمائنا الثلثة بناء على ما ورد عنهم من الاختلاف
في الرواية فقد صح القول عن محمد رحمه الله ان ذلك ليس بشرط وان الاجماع كل عصر حجة فيما سبق فيه الخلاف من السلف
وفيما لم يسبق فيه الخلاف من الصدر الاول فقد صح القول عن محمد رحمه الله ان قضاء القاضي بيع امهات الاولاد
باطل وذلك دليل واضح على انه يعتبر الاجماع مع الخلاف السابق وذكر الكرخي عن ابي حنيفة رحمه الله ان قضاء
القاضي بيع امهات الاولاد لا ينقض فقال بعض مشايخنا منهم شمس الائمة الحلواني هذا دليل على ان ابا حنيفة
رحمه الله جعل الاختلاف السابق مانعا من الاجماع اللاحق على خلاف مذهب محمد فكان مسئلة اشتراط هذا
الشرط مختلفا فيها عندهم وقال بعضهم تاويل قول ابي حنيفة رحمه الله ان هذا الاجماع الذي تقدمه
خلاف اجماع مجتهد فيه اي مختلف فيه فان عند اكثر العلماء ليس باجماع وعند من جعله اجماعا هو اجماع
فيه شبهة بمنزلة خبر الواحد حتى لا يكفر جاحده ولا يضلل فينفذ قضاء القاضي في بيع ام الولد ولا ينقض
لانه ليس مخالفا للاجماع القطعي واصل هذا ان جواز بيع ام الولد مختلف فيه بين الصحابة فعند عمر لا يجوز
بيعها وعند علي وجابر رضي الله عنهما يجوز ثم التابعون اجمعوا على انه لا يجوز فلو قضى القاضي ببيعها
نفذ على ما ذكرنا من الاختلاف واظهر الروايات انه لا ينفذ كذا في الفصول وفي الجامع انه يتوقف على امضاء
قاض اخر **قال** رحمه الله فاما من اثبت الخلاف فوجه قوله الى اخره لما فرغ من تحرير الخلاف
شرع في بيان وجه ذلك فاما وجه من اثبت الخلاف الاول ولم يرفعه بالاجماع المتاخر وجعل عدم الاختلاف شرطا
فلان المخالف الاول لو كان حيا لما انعقد الاجماع دونه وهو اي المخالف الاول من الامة بعد موته فبعض من لو كان
حيا لما انعقد الاجماع دونه من الامة بعد موته فلا ينعقد الاجماع بدونه اما الاولى فلانه لم يبق كل الامة
وخلاف الواحد مانع كخلاف الاكثر لما تقدم واما الثانية فلانه لم يخرج بموته عن الامة ويبطل قوله لبطل المذاهب
بموت اصحابها كمذهب ابي حنيفة والشافعي وغيرهما ولصار قول الباقين فيما اختلفوا فيه بموت احدهم
اجماعا وهو باطل بالاتفاق واستوضح ذلك بقوله الا يرى ان خلافه حال حيوته انما اعتبر لدليله لا لذاته
لان قول غير صاحب الشرع لا يعتبر الا بالدليل ودليله باق بعد موته فكان خلافه باقيا بعد موته فكان
كبقاء نفسه مخالفا ولان في تصحيح هذا الاجماع تضليل بعض الصحابة وكل ما كان كذلك فهو باطل فتصحيح
هذا الاجماع باطل اما الاول فلان اجماع التابعين اذا انعقد على احد قولي الصحابة تبين ان الثانية

ان القول الاخر خطاء سقين نكان فيه نسبة بعض الصحابة الى الضلال اذ الضلال هو الخطاء سقين
واما الثانية فلانه لا يظن بابن عباس رضي الله عنهما انه ضلّ في انكار العول ولا بابن مسعود رضي الله عنه في تقديم ذوي
الارحام على مولى العتاقة وان اجمعوا بعدهما على خلاف ذلك قوله وقد قال محمد رحمه الله يعني انه قال محمد فيمن قال
لامراته انت خلية برية بتة بائن ونوى الثلث ثم وطيها في العدة انه لا يحد لقول عمر رضي الله عنه ان الواقع
بها رجعي وان نوى الزوج الثلث ولم ينقل احد بعد الصحابة ان الواقع بالكناية رجعي عند نية الثلث انما اخذنا
فظاهره واشاعه وان كان رجعيا الا ان نية الثلث تصح ولا رجعة بعد الثلث ووطي المعتدة عن طلاق
بائن موجب الحد بالاتفاق اذا قال علمت انها حرام علي ولم يوجب الحد ههنا معرفة ان الاختلاف السابق
منع الاجماع اللاحق ولم يرد بذكر محمد انه قوله فقط بل هو قول علمائنا جميعا لكن محمد هو الذي اورده في الاصل
واسنده اليه واتى هذا المستدل بهذه المسئلة ههنا تصحيحا للمذهب لا بحجة الاستدلال لئلا يلزم
الدور **قال** رحمه الله ووجه القول الآخر ان دليل كون الاجماع حجة هو اختصاص الامة بالكرامة الى آخره
ايضاحه قول من قال ان الاختلاف السابق لا يمنع الاجماع اللاحق ان دليل كون الاجماع حجة هو اختصاص الامة
بالكرامة بالامر بالمعروف والنهي عن المنكر وكل ما كان كذلك لا يتصور الا من الاحياء فدليل الاجماع لا يتصور
الا من الاحياء في كل عصر وكل واحد من المتقدمين ظاهر فان قيل استقرار الخلاف الاول بعد التأمل
دليل على اجماعهم على تجويز الاخذ بقول كل واحد من الاقوال باجتهاد او تقليد وهو يعارض اجماع العصر الثاني على
امتناع الاخذ بكل واحد منها ويلزم من التعارض تخطية احد الاجماعين اجيب بانا لا نسلم لزوم التعارض وانما
يلزم ان لو كان اتفاق العصر الاول على الاقوال دليلا على اجماعهم على جواز الاخذ بكل واحد منها وهو باطل
لان المصيب واحد منها والباقي خطاء واجماع الامة على تجويز الاخذ بالخطاء خطاء ولئن سلم اجماعهم على التجويز
لكن بشرط ان لا ينعقد اجماع بعدهم على احدهما ورد بان تقدير الاشتراط لو جاز في ذلك الاجماع
لجاز ان ينعقد اجماع على خلاف الاجماع الاول فجاز ان يخالف واحد الاجماع وبعد ان الاول مشروط
بعدم الثاني او بعدم الراجح الى الخ واجيب بانه لا يلزم من الجواز فيما ذكرنا الجواز ههنا فان الاقوال اذا
تعددت والحق واحد منها يجوز ان تجوزوا الاخذ بكل واحد منها طلبا للصواب واما اذا اتحد القول
واتفقوا عليه كان ذلك صوابا بيقين كرامة لهذه الامة فلا يجوز بعد الحق الا الضلال قوله فاما
قوله ان الدليل باق جواب عن الخصم وهو قوله موجب العلة اي هو كما قال لكن ينسخ كنص ينزل بخلاف
القياس فانه وان كان باقيا لكنه يخرج عن الاعتبار بنزول النص على خلافه فقوله انه باق يعني بحسب الصورة
لا بحسب كونه دليلا معتبرا فان كونه منسوخا ينافي ذلك وذكر في الميزان ان هذا ضعيف لان بوفاة
النبي لم يبق احتمال النسخ لانقطاع الوحي واجيب بان مشروعية النسخ لم تبق بوفاته في احكام تثبت
في زمانه فاما في حكم ثابت بالاجتهاد او بالاجماع بعده فيجوز ان ينسخ وقد تقدم ان نسخ الاجماع بمثله
جائز عند الشيخ بان يوفق الله لاهل عصر آخر ان يتفقوا على خلاف ما اجتهد العصر الاول فيكون هذا
بيان مدة الحكم الاول كما في النصوص ورد بان الراي لا مدخل له في معرفة انتهاء الحكم واجيب بانهم لا يعرفون
انتهاء الحكم بانتهاء المصلحة بل وفقهم الله تعالى للاتفاق على خلاف الاول فتبين ان الحكم تبدل
بتبدل المصلحة من غير ان يعرفوا علة الاتفاق تبدل المصلحة ومدة الحكم فاما التضليل فلان الله

لان الراي يومئذ كان حجة لفقد الاجماع فاذا حدث الاجماع انقطع الدليل الاول للحال الى مقتضى الاستنباط الاول
وذلك اي اختلاف الصحابة وحدوث الاجماع بعد نظير اختلافهم بالراي وورود الرسول قول البعض فان بذلك لم ينسب
صاحبه الى الضلال وصار ذلك كصلوة اهل قبا الى بيت المقدس بعد ما نزل فرضية التوجه الى الكعبة حتى اخبروا بذلك
ولم يكن ذلك منهم ضلالا وان ظهر خطاؤه بيقين لان ذلك قبل العلم بالناسخ فلذا اعتدوا قبله بالخص والمذهب قوى
المدينة ينون ولا ينون وانما اسقط محمد الحد بالشبهة المتمكنة في هذا الاجماع فان على قول من لم يجعله اجماعا
يكون الاختلاف المتقدم باقيا فيورث شبهة بتا الاختلاف الاول والحد يسقط بالشبهة قوله ومن شرطه
اي ومن شرط الاجماع اجتماع جميع من هو اهل له اهلية الاجماع وبعض المشايخ اكتفى بالاكثر قال الشيخ والصحيح
ما قلنا لان الاجماع انما صار حجة كرامة ثبتت على اتفاقهم فلا تثبت بدون هذا الشرط الاتفاق ح
وانما اعاد ذكر هذه المسئلة لان ذكرها فيما تقدم كان بطريق الاستطراد فذكرها ههنا قصدا ليبين ان فيه
اختلافا لبعض المشايخ ويبين اختياره فيه قصدا والله اعلم **قال** رحمه الله باب حكم الاجماع الى آخره
اخر حكم الاجماع عن بيان الاهلية لان الاهلية شرط والشرط مقدم على الحكم لا يقال لو كانت الاهلية شرطا
لما افردها بباب غير باب الشروط لانه لما كان معظم الشروط افرده بالذكر وقدمه على باب الشروط وقيد
حكم الاجماع بقوله في الاصل وهو ان يتحقق بجميع شرايطه وقيل هو ما يكون اجماعا اجماعا ان يثبت المراد به
حكما شرعيا على سبيل القطع واليقين ومعناه ان الاصل في الاجماع ان يكون موجبا للحكم قطعا وان يثبت به
اليقين في بعض المواضع فذلك لعارض كما في الاية المأولة وقيد الحكم بكونه شرعيا اي امرا دينيا اشارة
الى ان محل الاجماع هو الامور الدينية واعلم ان الاجماع لا يكون حجة فيما يتوقف عليه صحة الاجماع كوجود
الباري وصحة الرسالة لاستلزامه الدور وما لا يتوقف عليه صحته فان كان امرا دينيا يكون الاجماع
فيه حجة اتفاقا سواء كان حكما شرعيا كوجوب الصلوة او عقليا كروية الباري لا في جهة ونفي الشريك
وغفران المذنبين وان كان امرا دنياويا كتجهيز الجيوش والتجارة والزراعة وغيرها فقد اختلف
فيه قال بعضهم يكون حجة فان اتفق اهل عصر على شيء من هذه الامور لا يجوز المخالفة فيه لان النصوص
الدالة على عصمة الامة لم تفصل بين امر ديني ودنياوي واما الحادثة في العصر الثاني فقد يكون واجبا
كما في الاجماع في امور الدين ان لم يتغير الحال وان تغيرت لا يجب وكون المخالفة كذا في الميزان وقال
بعضهم لا يكون حجة لانه لا يكون اعلى حالا من قول الرسول وقد ثبت انه غير حجة في مصالح الدنيا و
لهذا قال عليه السلام في قصة التلقيح انتم اعلم بامور دنياكم **قال** رحمه الله ومن اهل الهوى من لم يجعل
الاجماع حجة قاطعة الى آخره ذهب بعض اهل الاهواء كالنظام والقاشاني من المعتزلة والخوارج واكثر الروافض اهل ح
الى ان الاجماع ليس بحجة هو المذكور في عامة الكتب وعبارة الشيخ يدل على انه حجة عندهم غير قاطعة
واستدلوا على ذلك بان الاجماع انضمام ما لا يوجب العلم وانضمام ما لا يوجب العلم الى ما لا يوجب العلم الى ما لا يوجب العلم
لا يوجب العلم فالاجماع لا يوجب العلم اما الاولى فلان كل واحد اجتهد براية وهو لا يوجب العلم
والاجماع حصل بانضمام رايهم واما الثانية فظاهر وهذا الدليل مخالف للكتاب والسنة
والدليل المعقول اما الكتاب فقول الله تعالى ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع
غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم وجه الاستدلال ان الله تعالى توعد على متابعة

غير سبيل المؤمنين والسبيل ما يختاره الانسان لنفسه قولا وفعلا فكان محرما لانه لو لم يكن محرما
لما توعد عليه وجمع بينها وبين مشاقة الرسول في التوعد ولو لم يكن محرما لما جمع لقبح الجمع بين المحرم
والمباح في التوعد واذا حرم اتباع غير سبيلهم وجب اتباع سبيلهم فيكون الاجماع حجة لانه سبيلهم
ونحو ان يكون وجه الاستدلال ان الله تعالى جعل متابعة غير سبيلهم بمنزلة مشاقة الرسول في التحاقهما
في استحقاق النار فيكون ترك كل واحد منهما واجبا قطعا وترك مشاقة الرسول واجب الى قوله
حتى سقلين فكذا ترك اتباع غير سبيل المؤمنين الى سبيلهم حتى يتعين وفيه بحث لان التوعد
على اتباع غير سبيل المؤمنين مشروط بمشاقة الرسول والمشروط باق على العدم عند عدم
الشرط سلمنا انفراد اتباع غير سبيل المؤمنين بالتوعد لكن سبيل غيرهم الكفر ونحن نلتزم
ان اتباعه متوعد بالعقاب لكن ذلك لا يدل على وجوب اتباع سبيل المؤمنين سلمنا ان
السبيل ليس هو الكفر لكن اللام في المؤمنين للاستغراق فيتناول جميع المؤمنين الى يوم القيمة
وذلك لا يدل على ان ما وجد من الاجماع في عصر عصر حجة فمن اين الاختصاص باهل عصر عصر
مع ان المؤمنين عام في كل عالم وجاهل والجهال غير داخلين في الاجماع المتبع وما دون ذلك فلا بد
غير دلالة عليه سلمنا ان المراد بالمؤمنين اهل الحل والعقد في عصر عصر لكن السبيل مفرد
لا عموم فيه فلا يقتضي اتباع كل سبيل والا لوجب اتباع ما فعل اهل الاجماع من المباحات لانهم
فعلوه واللازم باطل لحكمهم بالاباحة ولوجب اتباعهم في اجماعهم قبل الاتفاق على حكم من الاحكام
على جواز الاجتهاد لكل واحد واتباعهم في امتناعه بعده وذلك تناقض فتعين التاويل بمتابعة
سبيلهم في اتباع النبي عليه السلام وترك مشاقته او متابعة سبيلهم في الايمان واعتقاد دين
الاسلام والحمل على هذا اولى من الحمل على الاجماع لاستلزام اعمال اللفظ في زمن النبي وفيما بعده
والحمل على الاجماع مقتضى اختصاصه بما بعد وفاة النبي عليه السلام لان الاحتجاج بالاجماع في زمانه مستحيل
سلمناه ان المراد اتباعهم فيما اجمعوا عليه من الاحكام الشرعية لكنه مشروط بسابقة تبين
الهدى المعرف باللام المستغرقة لكل هدى حتى اجماعهم على الحكم الشرعي بدليل قوله من بعد
ما تبين له الهدى وانما يتبين الهدى بدليله واذا كان الاجماع من جملة الهدى فلا بد
من تقدم بيانه بدليله فلزم تقدم دليل كون الاجماع هدى ودليل كون الاجماع هدى ليس
هو نفس الاجماع بل غيره كاف في اتباعه عن اتباع الاجماع سلمنا وجوب اتباع سبيل المؤمنين
مطلقا لكن المراد بالمؤمنين الائمة المعصومون لان سبيلهم لا يكون الا حقا او المؤمنون
الذين فيهم المعصوم لان سبيلهم سبيله وسبيله لا يكون الا حقا سلمنا دلالة ما ذكرتم
على كون الاجماع حجة لكنه معارض بالكتاب والسنة اما الكتاب فقوله ونزلنا عليك الكتاب
تبيانا لكل شيء فانه يدل على عدم الاحتياج الى الاجماع وقوله فان تنازعتم في شيء فردوه
الى الله والرسول اختص الرد على الكتاب والسنة ويدل ذلك على عدم الحاجة الى الاجماع
وقوله تعالى ولا تاكلوا اموالكم بينكم بالباطل وان تقولوا على الله ما لا تعلمون نهى كل الامة عن
هاتين المعصيتين وذلك يدل على تصورهما منه ومن يتصور منه المعصية لا يكون قوله

ولا فعله موجبا فلا حجة واما السنة فما روي ان النبي عليه السلام سال معاذا عن الادلة التي يحكم بها فلم
يذكر معاذ الاجماع واقره عليه على ذلك ولو كان الاجماع دليلا لما ساغ ذلك والجواب ان اتباع غير سبيل
المؤمنين متوعد عند المشاقة بلا خلاف وح اما ان يكون التوعد لمفسدة متعلقة به او لا لمفسدة
والثاني محال لقبح التوعد اذ ذاك بلا خلاف فتعين ان يكون التوعد لمفسدة متعلقة باتباع غير
سبيل المؤمنين وهي ان كانت من جهة مشاقة الرسول فذكر المشاقة كاف في التوعد ولا حاجة
الى قوله ويتبع غير سبيل المؤمنين وان لم يكن من جهتها لزم التوعد على اتباع غير سبيل المؤمنين سواء
وجدت المشاقة او لم توجد وفيه نظر والسبيل الطريق وذلك يعم تحريم كل سبيل هو غير المؤمنين
لانه طريق غير المؤمنين ولهذا فان من اختار لنفسه حالة وتمسك بها وكان معروفا بها يقال انه طريقه سواء
تعددت الاحوال او اتحدت وعلى هذا يمتنع تخصيص السبيل المتوعد عليه بشيء معين من كفر وغيره ولو لم
يعتبر على هذا الوجه لكان لفظ السبيل مبهما وهو على خلاف الاصل ولا يصح ان يراد بسبيل المؤمنين
كل من امن به الى يوم القيمة لان المؤمنين حقيقة هم الاحياء لان المؤمن من اتصف بالايمان والاتصاف
بالايمان مشروط بالوجود والحيوة ومن لا حيوة له ممن مات او لم يوجد ليس بمؤمن حقيقة فلفظ المؤمنين
حقيقة انما يصدق على كل اهل عصر دون من تقدم او تاخر وفيه نظر على ان المراد الحث على متابعة
سبيل المؤمنين وحملهم على كل من امن به الى يوم القيمة عاما مخصوصا وهو حجة لما تقدم وكيف اعتبار
عموم لفظ السبيل لما مر قولهم يلزم من ذلك وجوب اتباع اهل الاجماع فيما فعلوه من المباحات وحكموا بكونه
مباحا وهو تناقض قلنا مدفوع بان الاية وان دلت على وجوب اتباع المؤمنين في كل سبيل لهم ففعلهم
للمباح سبيل وحكمهم بجواز الترك سبيل والاتباع فيهما محال والقول الراجح على الفعل مخالف للاية في وجوب
اتباع الفعل ولا يلزم من مخالفة الاية في وجوب اتباع الفعل مخالفتها في اتباعهم في اعتقاد جواز تركه قولهم
فتعين التاويل بمتابعة سبيلهم في اتباع النبي وترك مشاقته او اتباعهم في الايمان او في الجهاد قلنا تلك
التاويلات تخصيصات للسبيل من غير ضرورة ودليل فلا يقبل قولهم انه مشروط بسبق بيان الهدى
الى اخره قلنا بيان الهدى شرط التوعد على المشاقة لا التوعد على اتباع غير سبيل المؤمنين لاختصاص
اطلاق المشاق بمن عرف الهدى فان المشاقة لا يكون الا بعد تبين الهدى ومعرفته بدليل الهدى ومن لم
يعرف ذلك لا يوصف بالمشاقة وايضا من الاحكام الفرعية ليس بشرط في مشاقة الرسول فان من تبين
له صدقه عليه السلام وجحده كان مشاقا وان جهل الفروع واذا لم يكن معرفة الاحكام الفرعية شرطا في
المشاقة لا يكون شرطا في لحوق الوعيد باتباع غير سبيل المؤمنين قولهم المراد بالمؤمنين الائمة المعصومون
او من فيهم المعصوم قلنا هذا مبني على وجود الامام المعصوم وهو باطل لما تقرر في علم الكلام ولان الاية
عامة فتخصيصها بالائمة المعصومين او بالمؤمنين الذين فيهم الامام من غير ضرورة ودليل غير مقبول
على ان الاية دالة على ان التوعد لاحق باتباع غير سبيل المؤمنين وعلى زعمهم التوعد انما هو باتباع غير سبيل
الامام المعصوم وحده وهو خلاف الظاهر والجواب عن المعارضة بالاية الاولى وهو قوله تعالى تبيانا
لكل شيء انه لا تنافي بين حجية الاجماع وبين كون الكتاب تبيانا لكل شيء وعن الثانية بالقول بالموجب
فانها دليل على وجوب الرد الى الله والرسول في كل ما يتنازع فيه ونحن ما تنازعنا في كون الاجماع حجة

بطلانه اذ لا حجة في يوم
القيامة وكون الجاهل
غير مراد مختلف فيه
ولئن سلم ان الجاهل اجنبي
من المؤمنين فضلا للمؤمنين فهم

ردينا الى الكتاب والسنة واثبتناه بها وعن الاسئلة الاخر بسنا لا نسلم ان النهى فيها راجع الى اجماع الامة على مانهوا عنه بل المراد منه رجوع النهى الى كل واحد على انفراده ولا يلزم من جواز المعصية على كل واحد جوازها على المجموع ولو سلم فالجواز عقلي ولا يلزم منه الوقوع ويكفينا في سند المنع نهيه عليه ان يكون من الجاهلين والكافرين حيث قال ولا تكن من الجاهلين وقال لئن اشركت ليحبطن عملك اورد ذلك في معرض النهى مع العلم بكون الرسول عليه معصوما من ذلك وبان من مات ولم يصدر عنه معصية علمنا ان الله عالم بعصمته عنها فيكون معصوما عنها لتعلق علم الله بعدم صدور المعصية منه مع كون ذلك الشخص منهيا عن المعاصي فانا نعلم ان كل واحد منهي عن الزنا والشرب والقتل وغير ذلك وانا لم يدل معاذ للاجماع لان الاجماع لم يكن حجة في ذلك الوقت وقد قيل ان هذا الاستدلال مروى عن الشافعي وبعد هذه الاسئلة والاجوبة فغيه ما فيه وذلك لان قوله ومن يشاقق الرسول الاية شرط وهي لا تقتضي امكان الطرفين ويمكن ان يجاب عنه بان المقدم حق لكونه واقعا فانها نزلت في طعمة بن ابيرق حين سرق درعا والتحق بالمشركين مرتدا فنزلت بعني متبع غير سبيل المؤمنين بلا ارتداد كما فعل طعمة الا انه فيكون المراد به الايمان لان العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب فدل على حقية المقدم وزاد بعبارته على مقدار البيان كما في قوله هو الطهور ماؤه والحل ميتته **قال** رحمه الله وقال كنتم خير امة اخرجت للناس تامرون بالمعروف وتنهون عن المنكر والخيرية توجب الحقية فيما اجمعوا عليه الى اخره **اقول** قيل معناه وجدتم وخلقتم خير امة وقيل كنتم في علم الله في الامم قبلكم مذكورين بانكم خير امة اخرجت اى اظهرت وقوله تامرون بالمعروف بيان كونهم خير امة ووجه التمسك ان الله تعالى اخبر عن خيريتهم بكلمة التفصيل وذلك يوجب حقية اجماعهم اما الاولى فلانه اخبر عن خيريتهم بافعل التفضيل واما الثانية فلان ذلك يدل على النهاية في الخيرية لانه اضيف الى نكرة موصوفة بصفة عامة تعم جميع الامم فيكون هذه الامة خيرا منهم كلهم لا خير بعدهم فيكون اجماعهم حقا لانه لو لم يكن حقا لكانوا امرين بالمنكر ومن كان بهذه الصفة لا يكون خيرا مطلقا فيلزم خلاف النص قيل الاية متروكة الظاهر لانها تقتضي اتصاف كل واحد بالخيرية وهو الامر بالمعروف والمعلوم خلافه واذا لم يمكن حمله على الظاهر يحمل على ان المراد بعضهم وهو الامام المعصوم واجيب بان المخاطب بها ليس كل واحد من الامة اذا الشخص الواحد لا يوصف بانه امة الا اذا كان متبوعا وليس كل واحد منهم كذلك ولانه يلزم ان يكون كل واحد خيرا من صاحبه وهو محال لاستلزام كل واحد منهما مفضلا عليه من جهة واحدة في حالة واحدة وهو محال ولانه مبني على وجود الامام المعصوم وقد تقدم الكلام فيه فعلم ان المخاطب بها الامة وهو كقول الرجل اهل الكوفة فقهاء واهل الروم حكماء اى اكثرهم وقوله تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا اى ومثل ذلك الجعل العجيب وهو جعل الكعبة قبلة جعلناكم صيرناكم وسطا اى خيارا وهو وصف بالاسم الذي هو وسط الشيء ولذلك استوى فيه الواحد والجمع والمذكر والمؤنث ان يكون جـ وقيل للخيار وسط لان الاطراف يتسارع اليها الخلل والاوساط محمية وقيل عدولا والتمسك بها من وجهين احدهما ان الله تعالى وصفهم بكونهم وسطا والوسط هو العدل المرضي فتقتضي ذلك ان يكون مجموع الامة موصوفا بالعدالة لا كل واحد اذ الواقع خلافه فوجب ان يكون ما اجمعوا عليه

حقا لانه لو لم يكن حقا لكان باطلا وكذبا والكاذب المبطل لا يكون عدلا وهو معنى قوله وذلك كونهم وسطا يضاد الجور اى الميل عن سواء السبيل فان قيل وصفهم بذلك لا يقتضي كونهم عدولا في كل شيء اذ الوصف في الاثبات يتحقق في صورة ولئن سلمنا انه يقتضي كونهم عدولا في كل شيء فذلك لا يدل على كونهم محقين في الاجماع لان الخطاء وان كان معصية فهو من الصغائر فلا يقدح في العدالة اجيب بان الواصف هو الله تعالى العالم بالظاهر والباطن فلا يجوز ان يحكم بعدالة احد الا ان يكون عدلا حقيقة وقد اخبر عن عدالتهم فيجب ان يكون عدولا في كل شيء ولا يجري عليهم الخطاء في الاجماع لانه نوع كذب وهو ينافي العدالة المطلقة الحقيقية والثاني ان الله تعالى وصفهم بالشهادة والشاهد اسم لمن يخبر بالصدق وقوله حجة والكاذب لا يسمى شاهدا على الحقيقة فدل على ان قولهم حجة اذ الحكيم لا يحكم بحرمة قوم ليشهدوا وهو عالم بانهم يقدمون على الكذب فيما يشهدون وفيه بحث لان المراد بها شهادتهم في الاخرة على الامم بان الانبياء بلغت اليهم الرسالة لا فيما اجمعوا وان يكونوا عدولا في الاخرة لا في الدنيا لان عدالة الشهود تعتبر حال الاداء سلمنا ذلك لكن المراد من قوله جعلناكم من وجد في زمان نزول الاية لا جميع من صدق الى يوم القيامة لعدم تصور احاطة العلم باجماعهم واذا كان كذلك ينبغي ان لا يكون الاجماع حجة حتى يعلم ان جميع من كان حاضرا وقت الاية قال بذلك القول سلمنا ان المراد ليس ذلك لكنه معارض بان الله تعالى جعل اهل الكتاب شهداء بقوله لم تبغونها عوجا وانتم شهداء ومع ذلك فلا يلزم ان يكون اجماعهم حجة فكذا اجماع هذه الامة والجواب اما عن الاول فبان الله تعالى ذكر الشهادة مطلقة فتتناول شهادة الدنيا والاخرة ومن شهادتهم حكمهم فيما اجمعوا عليه ولو كان المراد صيرورتهم عدولا في الاخرة لقال سيجعلكم امة وسطا كيف وجميع الامم عدول في الاخرة فلا يبقى في تخصيص امة محمد فضيلة والى هذا اشار الشيخ بقوله اذا كانت شهادة جامعة يعني اذا كانت شهادتهم معتبرة في الدنيا والاخرة ينبغي ان يكون صوابا وحقا لا محالة واما عن الثاني فبان الله تعالى وصفهم بالعدالة والشهادة يجب قبول قولهم فلا يجوز ان يتسم تقسيمات يؤدي الى سد باب الوصول الى شهادتهم فيكون المراد اهل كل عصر على ما مر واما عن المعارضة فبانه يحتمل ان اجماعهم كان حجة حين كانوا متمسكين بالكتاب شهداء به ولم يبق اليوم حجة لكفرهم على ان تاويله وانتم شهداء بما فيه من نبوة محمد صلى الله عليه وسلم فلم لا تشهدون بالحق **قال** رحمه الله وقد قال النبي عليه لا يجتمع امتي على الضلالة الى اخره **اقول** هذا استدلال بالسنة ووجهه ان قوله صلى الله عليه وسلم لا يجتمع امتي على الضلالة نص عام وعموم النص ينفي جميع وجوه الضلالة اما الاولى فلان اللام في قوله على الضلالة للجنس اذ ليس هناك معهود نعهد العموم واما الثانية فلان العمل بالعموم واجب ما لم يدل عليه دليل خصوص فان قيل هذا خبر واحد وهو لا يفيد العلم فكيف يدل على حجية الاجماع قطعا اجيب بان الروايات تظاهرت عن رسول الله صلى الله عليه وسلم بعصمة هذه الامة عن الخطاء بالفاظ مختلفة على لسان الثقات من الصحابة كعمر وابنه وابن مسعود وابي سعيد الخدري وانس وابي هريرة وحذيفة بن اليمان وغيرهم مع اتفاق المعنى كقوله عليه لا تجتمع امتي على الخطاء وقوله لا تجتمع امتي على الضلالة او على ضلالة وقوله عليكم بالسواد الاعظم وقوله من خرج من الجماعة قيد شبر فقد خلع ربقة الاسلام عن عنقه وقوله من خرج من الطاعة وفارق الجماعة فمات مات ميتة جاهلية وقوله لا يزال طائفة من امتي ظاهرين على الحق حتى يخرج

الدجال وفي رواية حتى يأتي امر الله وغير ذلك مما فيه كثرة ولم يزل كانت ظاهرة مشهورة بين الصحابة
والتابعين الى زماننا لم يدفعها احد من اهل النقل من السلف والخلف من موافقي الامة ومخالفيها ولم يزل
الامة تحتج بها في اصول الدين وفروعه فكل واحد منها ان لم يكن متواترا او مشهورا فالقدر المشترك
بينها متواتر او مشهور وكل من سمع هذه الاحاديث يعلم بالضرورة ان قصده عليه تعظيم شان
هذه الامة والاخبار بعصمتها عن الخطاء كما علم بالضرورة شجاعة علي رضي الله عنه وجود حاتم من
احاد وقايع نقلت عنهما وقد اعترض بوجوه الاول انا لا نم انه لم يخالفه احد فربما خالفه ولم ينقل
الثاني ان هذا اثبات الاجماع بالاجماع الثالث لعلهم اثبتوا الاجماع بغيرها الرابع يجوز ان يكون المراد
بالضلالة الكفر والبدع الخامس يجوز حمل الخطاء على بعض انواعه من الشهادة في الاخرة او ما لم يوافق
النص المتواتر او دليل العقل دون ما يكون بالاجتهاد السادس ان الامة عبارة عن كل من امن الى يوم
القيمة واهل كل عصر ليس كل ذلك فلا يمتنع الخطاء عليهم واجيب عن الاول بان ذلك مما تحيله العادة
اذ الاجماع من اعظم امور الدين فلو خالف فيه احد لاشتهر كما اشتهر خلاف الصحابة في دية الجنين
وحد الشرب وغيرهما مع انهما ليسا من اعظم الامور وعن الثاني بان الاستدلال على الاجماع انما هو بالخبر
وعلى صحة الخبر بخلو الاعصار عن المخالفة فعلمنا بالعادة كون الخبر صحيحا لا بالاجماع والعادة اصل يعرف
بها بطلان دعوى معارضة القران وبطلان نص الامامة وغيرهما وعن الثالث بان تمسك الصحابة والتابعين
بها في معرض التهديد لمخالف الاجماع دليل على ان الاثبات بها وعن الرابع بان اللفظ لا ينبئ عنه وقد
علم بالضرورة تعظيم شان هذه الامة وتخصيصها بالفضيلة فتخصيصها بالكفر والبدع خلاف
المنصوص من غير دليل وعن الخامس بان احدا من الامة لم يقل بهذا التفصيل على ان هذه الاخبار
لايجاب متابعة الامة والزجر عن المخالفة فلو لم يكن الخطاء محمولا على جميع انواعه لامتنع ايجاب
المتابعة لكون البعض غير معلوم ولبطلت فايدة تخصيص الامة بما قال عليه لمشاركة احاد الناس
اياهم في العصمة عن بعض انواع الخطاء وعن السادس بما تقدم قوله وامر النبي عليه ابا بكر الى اخره استدلال الاثر
بالسنة على حجية الاجماع ووجه ذلك انه عليه جعل اباء المسلمين كاباء الله واباء الله يجب ان لا يكون عمر امام
الناس حال حيوة النبي صلى الله عليه وسلم قطعا فكذا اباء المسلمين يقال رجل رقيق اي رقيق القلب
ومعناه انه رضي الله عنه لا يطيق على القيام في مكانك ان راه خاليا عنك فقال ابى الله ذلك اي امر عمر ولذلك
حين سئل عن الخمس بعثها الجيران فقال ما راه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن جعل روية المسلمين
حسنا كما هو حسن عند الله وما هو حسن عند الله يجب الجواز قطعا فكذا ما راه المسلمون **قال** رحمه الله
واما المعقول فلان رسولنا خاتم النبيين وشريعته باقية الى اخر الدهر وامته ثابتة على الحق الى
ان يقوم الساعة الى اخره واما الدليل العقلي على ان حكم الاجماع اصابة الحق بيقين فلان نبينا
صلى الله عليه وسلم خاتم النبيين وشريعته باقية الى اخر الدهر وامته ثابتة على الحق الى ان يقوم
الساعة وكل امة يكون ثابتة على الحق الى ان تقوم الساعة يكون اجماعهم حجة موجبة للحكم قطعا بالضرورة
اما انه خاتم النبيين فثابت بالدلايل القطعية المتواترة واما ان شريعته باقية الى اخر الدهر
فكذلك ولولا لم يكن خاتم النبيين لان الشريعة اذا انقطعت لا بد من رسول لان الناس لا يتركون

سدى اذا فرضناه خاتم النبيين لا يكون كذلك هذا خلف واما ان امته ثابتة على الحق الى تقوم الساعة فلذلك لئلا
ينتهي الشريعة فيلزم المحذور المذكور وقد ثبت ذلك بالاخبار الصحيحة التي كان القدر المشترك منها متواترا منها
قوله صلى الله عليه وسلم لا تزال طايفة من امتي على الحق ظاهرين حتى تقوم الساعة ومنها قوله حتى يقاتل
اخر عصابة من امتي الدجال واما ان كل امة حالها ذلك لا بد من ان يكون اجماعهم موجبا للحكم قطعا فلانه
لو جاز الخطاء على جماعتهم وقد انقطع الوحي لزم بطلان الثبات على الحق واللازم باطل بالضرورة لاستلزامه
الخلف المحال فالملزوم كذلك بيان الملازمة ان اجماعهم لو لم يكن موجبا للعلم وخرج الحق عنهم وفي معنى الخطاء
اذا اختلفوا في حكم وخرج الحق عن اقاويلهم فقد انقطعت شريعته في بعض الاشياء فلا يكون كل شريعته
دايمة بانتفاء الجزء ينتفي الكل فيودي الى الخلف في اخبار الشارع وذلك باطل فوجب القول بكون الاجماع حجة قطعية
لتدوم شريعته على الحق فكان الدليل يتم بقوله امة محمد ثابتة على الحق الى قيام الساعة وكل امة حالها ذلك فاجماعه
حجة ولكن ضم الى ذلك كونه خاتم النبيين وشريعته ثابتة الى اخر الدهر لان كونها ثابتة على الحق يستلزم
ذلك فذكر تتميما للدليل فان قيل لم لا يجوز ان يكون الاجماع في حق العمل كالقياس وخبر الواحد فلا يودي الى انقطاع
شريعته اجيب بان العمل بالقياس وخبر الواحد على اصابة الحق ظاهرا وبالجملة لا بد من القول بعدم خروج الحق
عن اقاويلهم فمتى جوزتم خروجه عن ذلك فيما اختلفوا وفيما اجمعوا لم يجب العمل بما هو باطل وتبين ان ما اتوا به
لم يكن من شريعته بل هو على خلاف شريعته فتنقطع شريعته فان قيل لا نم الانقطاع لان ما اجمعوا عليه
ان كان ثابتا في الشرع قبل الاجماع بالنص مثل وجوب الصلوة الخمس بقي ببقاء النص ولا اثر للاجماع وان
لم يكن ثابتا في الشرع قبل الاجماع لم يكن النص الموجب لبقاء الشريعة متناولا له لانه يتناول الاحكام الموجودة
في الشرع وقت وروده لا ما يحدث بعده فلا يلزم من انقطاعه انقطاعه ولئن سلم تناول النص لكنه لا يلزم
من انقطاعه انقطاع اصل الشريعة لبقاء امهات الاحكام كما لا يلزم من عدمه قبل الاجماع عدم الشريعة
اجيب بان جميع الاحكام ثابتة مشروعة قبل الاجتهاد حقيقة بعضها بظواهر النصوص وبعضها بمعانيها
الخفية الا ان البعض كان خفيا يظهر بالاجتهاد لا انه يثبت به اذ القياس مظهر لا مثبت واذا كان
كذلك كان الجميع داخلا تحت النص الموجب لبقاء الشريعة فيلزم من انقطاعه خلاف النص وقولهم لا يلزم
من انتفاء البعض انتفاء اصل الشريعة فاسد لما قلنا ان الشريعة اسم لجميع ما اتى به النبي عليه والكل
ينتفي بانتفاء بعضه قوله وانما المراد بالامة من لا يتمسك بالهوى والبدعة احتراز عما يقال لعل المراد
بالامة المحقة الى قيام الساعة منكروا الاجماع فقال المراد من الامة من لم يتمسك بالهوى والبدعة لان
مطلق الامة يتناول الكامل والكامل امة المتابعة لا امة الدعوة واهل الاهواء ومنكروا الاجماع من امة
الدعوة كالكفار لا امة المتابعة وهذا اي اصابة الحق يقينا متعلق باجماعهم فيجوز ان لا يثبت حالة
الانفراد ويثبت اذا انضم الاحاد وذلك جايز اي يجوز ان يكون الدليل الاول غير موجب فاذا انضم
اليه شيء اخر يكون موجبا مثل الحكم المجتهد فيه اذا انضم اليه قضاء القاضي يصير لازما بحيث
لا يرد عليه نقض وذلك اي قضاء القاضي جعل فوق الاجتهاد لاجل صيانة القضاء الذي هو من اسباب
صيانة الدين عن البطلان فلان يثبت الاجماع الذي فيه اراء كراي القاضي على الوجه الذي يصان
به الدين اولى ثم اجاب عن كلامهم فقال ولا ينكر في المحسوس والمشروع ان يحدث باجتماع الافراد ما لا

الافراد فان كل فرد قد لا يندد على حد حسبه مثلا فاذا اجتمعوا قدروا عليه واللقمة الواحدة قد لا
يكون مشبعة فاذا اجتمعت اللقمات تصير مشبعة وخبر الواحد لا يكون موجبا للعلم وعند
اجتماع الرواة على نقله يصير موجبا والاية الواحدة قد لا تكون معجزة فاذا اجتمعت الايات
صارت معجزة وكذا في الفروع قبول القاضي قول الاثنين دون الواحد ووجوب الزكوة عند اجتماع
الاموال وعدم وجوبها عند عدم الاجتماع واجتماع اجزاء النجاسة في ثوب المصلي الى غاية منعها وعدم
المنع قبل الاجتماع قوله والله اعلم به من المتن **قال** رحمه الله فصار الاجماع كاية من الكتاب
او حديث متواتر في وجوب العلم والعمل الى اخره اي فلما كان الاجماع موجبا للعلم صار كاية
من الكتاب او حديث متواتر في وجوب العلم والعمل فيكفر جاحده في الاصل وقيل المراد بالاصل
هو ما كان اجماعا اجماعا وهو المنعقد باتفاق اهل الاجتهاد من الصحابة فانه بمنزلة الاية والخبر
المتواتر لكونهم متفقين على صحته لاشتماله على اهل المدينة والعترة وقيل يجوز ان يكون المراد
به اجماعا يثبت باتفاق الخاصة والعامة لانه هو الداخل تحت ادلة الاجماع بلا شبهة ومعناه
حكمه يكفر من انكر اصله بان قال الاجماع ليس بحجة واعلم ان العلماء اتفقوا على انكار الاجماع الظني
كالاجماع السكوتي والمنقول بلسان الاحاد غير موجب للكفر واختلفوا في انكار الاجماع القطعي
كالاجماع الذي ذكرناه آنفا فذهب بعض المتكلمين الى انه لا يوجب الكفر بناء على ان الاجماع مطلقا
عنده حجة ظنية وتعجب من الفقهاء فقال انهم اثبتوا الاجماع بعمومات النصوص واجمعوا
على ان منكر العموم بتاويل لا يكفر وقالوا الاجماع مقطوع به ومخالفه كافر فكانهم جعلوا الفرع
اقوى من الاصل وذلك غفلة عظيمة واجيب بان هذا التعجب ليس في محله فانهم ما حكموا بكفر
منكر كل اجماع ولم يجعلوا الفرع اقوى من الاصل لانهم فصلوا وقالوا ان كان الحكم المجمع عليه مما
يشترك الخاصة والعامة في معرفته مثل اعداد الصلوات وركعاتها وفرض الحج والصوم وتحريم
الربوا وشرب الخمر والسرقة يكفر منكره لانه منكر ما هو من دين الرسول قطعا فصار
كالجاحد لصدق الرسول عليه السلام وهو المراد بقوله في الاصل وان كان مما يتفرد الخاصة بمعرفتها
كتحريم تزوج المراة على عمتها وخالتها ونحو لم يكفر منكره ولكن يحكم بضلاله وخطائه لان هذا
الاجماع وان كان قطعيا ايضا الا ان منكره متاول حيث جعل المراد بالامة المومنين جميعهم
والتاويل يمنع الاكفار كتاويل اهل الاهواء النصوص القاطعة واذا عرف هذا ظهر ان الاجماع
على مراتب فاجماع الصحابة مثل الاية والخبر المتواتر ويجوز ان يكون المراد بقوله في الاصل
هذا واجماع من بعد الصحابة يكون بمنزلة المشهور من الاخبار ويضلل جاحده كجاحد الاخبار
المشهورة واذا صار الاجماع مجتهدا في السلف اي مختلفا فيه كان كالصحيح من الاحاد في
العمل به بشرط ان لا يكون مخالفا للاصول وهذا كله فيما اذا بلغ الينا بطريق التواتر
فاما اذا بلغ بطريق الاحاد فلا يلزم شيء من ذلك والنسخ في ذلك اي في الاجماع جائز بمثله
حتى جاز نسخ الاجماع القطعي بالقطعي لا بالظني والظني جاز ان ينسخ بهما فيجوز ان تجتمع
الصحابة على حكم ثم اجمعوا على خلافه بعد مدة ويكون الثاني ناسخا للاول ولو اجمع القرن

الثاني على حكم ثم اجمعوا بانفسهم او من بعدهم على خلافه جاز لانه مثل الاول وهذا معنى قوله ويستوي في ذلك ان يكون
في عصر او عصرين واصحابنا ان كان على شرط النسخ وهو التمكن من الاعتقاد وان لم يتصل به التمكن من الفعل هذا
قال رحمه الله باب بيان سبب الاجماع وهو نوعان الداعي والناقل اما الداعي فيصلح ان يكون من اخبار الاحاد
او القياس الى اخره اي سبب الاجماع نوعان داع وناقل والسبب الداعي هو الذي يدعوهم الى الاجماع ويحملهم عليه
والسبب الناقل هو النقل الذي يعرفنا الاجماع ولهذا سماه سببا لان الاجماع في حقنا يثبت بواسطته كالكتاب
والسنة فيكون طريقا اليه ويجوز ان يكون المراد به الخبر اي الخبر الذي ينقل الاجماع الينا ويكون الاسناد
مجازيا والفرق بينهما ان السبب الداعي للانعقاد والسبب الناقل للاظهار واعلم ان عامة الفقهاء والمتكلمين على ان
الاجماع الان سبب وداع ويسمى مستندا لان اختلاف الاراء يمنع الاتفاق على شيء الا عن سبب يوجبه ولان القول
في الدين بلا دليل خطا فلو انعقوا على شيء كانوا مجمعين على الخطاء ومن الناس من اختار انعقاده لا عن دليل بان يوفقهم
الله اختيار الصواب بان يلهمهم علما ضروريا يدل ذلك واستدل بانه لو لم ينعقد الا عن دليل لكان ذلك الدليل
هو الحجة واللازم باطل فالملزوم مثله اما بطلان اللازم فلانه يودي الى عدم فائدة الاجماع واما بيان الملازمة
فبان الاجماع انما يصار اليه عند عدم النص ولهذا لم يكن في حيوة النبي عليه السلام حجة وبان الاجماع لا عن دليل واقع
كاجماعهم على جواز اجرة الحمام وغير ذلك والوقوع دليل الجواز واجيب بان حال الامة لا يكون اعلى من حال
الرسول ومعلوم انه لا يقول الا عن وحي ظاهر او باطن او استنباط فالامة اولى بذلك ولا نم بطلان اللازم
قوله لانه يودي الى عدم فائدة الاجماع قلنا ممنوع فانه يقتضي ان لا يصدر الاجماع عن دليل ولم ينقل بالواحد
وانما الخلاف في انه شرط او لا على ان فيه فوايد وهي سقوط البحث عن ذلك وكيفية دلالته وحرمة
المخالفة بعد الانعقاد واجماعهم على جواز اجرة الحمام ليس بلا دليل الا انه لم ينقل الينا استغناء عنه
بالاجماع ثم الذين شرطوا ذلك اختلفوا فذهب الجمهور الى ان ذلك المستند يجوز ان يكون دليلا ظنيا كخبر
الواحد والقياس وهو مختار الشيخ وقال داود الظاهري واتباعه والشيعة ومحمد بن جرير والقاشاني
من المعتزلة المستند لا بد وان يكون قطعيا اذ الفرع لا يكون اقوى من الاصل كذا في الميزان واصول شمس الائمة
ولكن في عامة الكتب انهم وافقونا في انعقاد الاجماع عن خبر الواحد وخالفونا في انعقاده عن القياس وفرقوا
بينهما بان الاراء مختلفة فلا يتصور اجتماعهم على شيء مع اختلاف الدواعي على خلاف كلام ملتزم الطاعة فانه يصلح
جامعا واستدل الجمهور بان انعقاده عن خبر الواحد والقياس لا يستحيله العقل كانعقاده عن غيرهما والنصوص
الموجبة لحجيته لا تفصل بين ما كان مستنده قطعيا او ظنيا فاشتراط المستند القطعي تقييد المنصوص
من غير دليل وبان انعقاده عن خبر الواحد والقياس واقع والوقوع دليل الجواز اما الثانية فظاهرة واما
الاولى فلانهم اجمعوا على وجوب الغسل بالتقاء الختانين بحديث عايشة رضي الله عنها وعلى امامة ابي بكر
مستندا الى الاجتهاد وهو الاعتبار بالامامة في الصلوة ولكون ذلك ظاهرا لم يشتغل الشيخ ببيان الدليل
وانما اشتغل ببيان بطلان قولهم فقال وهذا باطل عندنا لان اصابة الحكم به اي بالاجماع لم يثبت من قبل دليله
حتى يشترط قطعيته بل من قبل عينه كرامة للامة وادامة للحجة وصيانة وتقريرا للامة على المحجة
اي الطريق المستقيم وهذه المعاني لا تفصل بين كون مستنده قطعيا او ظنيا ولو جعلهم دليلا يوجب العلم اليقين
لصار الاجماع لغوا واللازم ظاهر البطلان فالملزوم مثله اما الملازمة فلانه ح لا يفيد امرا مقصودا الى الله

يفيد هو التاكيد والتاكيد ليس بمقصود اصلي بخلاف ما اذا لم يشترط القطع فانه تدفيد مقصودًا
اصليا فيما اذا اصدر عن ظني وكلام الشيخ يوهم ان الاجماع عنده لا ينعقد عن دليل قطعي وليس كذلك
فان مذهبه في ذلك كمذهب العامه في صحة انعقاده عن اي دليل كان لانه لما جاز ان ينعقد عن ظني فعن
قطعي اولى وفيه نظر ان انعقاده عن ظني لافادته مقصودا اصليا لا يستلزم جواز انعقاده عن القطعي
لعدم ذلك وكان معنى قوله ولو جمعهم دليل يوجب علم اليقين لو شرط ان يكون الجامع قطعيا بحيث
لا يكون غيره لصار الاجماع لغوا **قال** رحمه الله واما السبب الناقل الينا فعلى مثال نقل السنة
الى اخره **ش** واما السبب الناقل الينا فهو على مثال نقل السنة فقد ثبت نقل السنة بدليل قاطع لا شبهه
فيه وهو التواتر وقد ثبت بطريق فيه الشبهه كخبر الواحد فكذلك الاجماع اذا انتقل الينا اجماع السلف
باجماع كل عصر على نقله كان في معنى نقل الحديث المتواتر واذا انتقل الينا بالافراد مثل قول عبيد
السلماني بفتح السين وكسر اللام ما اجتمع اصحاب رسول الله عليه السلام كاجتماعهم على محافظة الاربع قبل
الظهر وعلى اسفار الصبح وعلى تحريم نكاح الاخت في عدة الاخت ومثل ما سئل ابن مسعود عن تكبيرات
الجنازة بانها كانت اربعًا او خمسًا او سبعًا او تسعًا فقال كل ذلك قد كان الا اني رايت اصحاب محمد عليه السلام
يكبرون اربعا وكما روي في توكيد المهر بالخلوة كان ذلك كنقل السنة بالاحاد وهو اي السنة بتاويل
الحديث يقين باصله لكنه لما انتقل الينا بالاحاد اوجب العمل دون علم اليقين وكان مقدما على
القياس فكذا اي الاجماع او انتقاله مثله اي مثل الحديث او مثل انتقاله هذا مذهب عامه الفقهاء
ومنهم من ابى النقل بالاحاد في هذا الباب اي الاجماع وهو مذهب بعض اصحاب الشافعي منهم الغزالي
قالوا لان الاجماع دليل يحكم به على الكتاب والسنة المتواترة ونقل الواحد غير قطع فكيف يثبت
به قاطع قال الشيخ وهو قول لا وجه له لانا قد ذكرنا ان بنقل الواحد لا يكون الاجماع قطعيا بل يثبت
اجماع ظني يوجب العمل لا العلم كخبر الواحد واعترض بان وجوب العمل بخبر الواحد ثبت بدلائل
قاطعة من اجماع الصحابة ودلالات النصوص ولم يوجد هاهنا اجماع ولا نص على وجوب العمل فلو
ثبت كان بالقياس على خبر الواحد ولا مدخل للقياس في اثبات اصول الشرع لانه نصب الشرع
بالراي واجيب بان وجوب العمل بالاجماع المنقول بطريق الاحاد ثابت بدلالة النصوص التي دلت
على وجوب العمل بخبر الواحد وبيان ذلك ان نقل الواحد للدليل الظني موجب للعمل كالخبر الذي تخللت واسطة
بين ناقله وبين الرسول عليه السلام فنقل الواحد للدليل القطعي وهو الاجماع الذي لم يتخلل بينه وبين ناقله واسطة
اولى بان يوجب العمل قطعا لان احتمال الضرر في مخالفة المقطوع به اكثر من احتماله في مخالفة المظنون
واذا ثبت العمل في هذه الصورة ثبت فيما اذا تخللوا سطة او وسائط لعدم القائل بالفصل ثم رجع
الشيخ الى اصل الكلام فقال ومن انكر الاجماع اي انكر حجيته فقد ابطل الدين لان مدار اصول الدين عليه
فان معرفة القرآن واعداد الصلوات وركعاتها ومقادير الزكوة وغيرها حصلت لنا بالاجماع فكان
انكاره مؤديا الى ابطالها ورد بان ذلك لم يثبت بالاجماع بل بالنقل المتواتر والفرق بينهما ظاهر لان
النقل المتواتر يوصل الينا ما كان ثابتا والاجماع يثبت ما لم يكن فلا يلزم من انكاره ابطال اصل الدين وهذه
شبهة قوية والجواب ان الصحابة رضي الله عنهم اجمعوا على اثبات تقرير الصلوات والزكوة والحج والصوم

وغير ذلك والسفر لم يكن ثابتا في حضرة الرسول عليه السلام لاحتمال الزيادة والنقصان بالنسخ والتخصيص والبيان
وغير ذلك فكان ذلك اجماعا لا نقلا متواترا **قال** رحمه الله باب القياس الكلام في هذا الباب ينقسم
الى اقسام الى اخره **ش** الكلام في باب القياس ينقسم الى اقسام اولها الكلام في نفس القياس اي معناه اللغوي
والاصطلاحي والثاني في شرطه وهو امور متعددة كما سنذكرها والثالث في ركنه وهو ما يقوم به القياس
والرابع في حكمه وهو الاثر الثابت به والخامس في دفعه من القول بموجب العلة والممانعة وفساد الوضع
والمناقضة والكلام في هذه الجملة مما لا بد منه لان الكلام لا يصح الا بمعناه فان اللفظ اذا لم يكن له معنى كان
مهملا كالحان الطيور ولا يوجد الا عند شرطه اي عند وجود شرطه على حذف المضاف لان انتفاء
الشرط يستلزم انتفاء المشروط ولا يقوم الا بركنه فان ركن الشيء ما يقوم به ذلك الشيء ولم يشرع
الا لحكمه لان الشيء المحتمل قد يحتاج اليه فكانت معرفته مؤخرة عن معرفة الجميع **قال** رحمه الله
باب تفسير القياس القياس تقدير هو المراد منها ظاهر صيغته ومعنى هو المراد بدلالة صيغته الى اخره **ش**
هذا شروع في تفصيل ذلك الاجمال على ترتيبه للقياس تفسير هو المراد بظاهر صيغته يعني ان له معنى
لغويا يدل عليه ظاهر صيغته بالوضع ومعنى هو المراد بدلالة صيغته اي معنى يدل عليه صيغته
باعتبار معناها لا بظاهرها وهذا كما له الضرب فانه اسم لفعل معروف بظاهره وهو استعمال الة الايلام
في محل قابل له ولمعنى معقول بدلالته وهو الايلام على ما ذكرنا في دلالة النص اما الثابت بظاهر صيغته
فالتقدير يقال قس النعل بالنعل اي احذه به وقدره به يقال قست الارض بالقصبة اذا قدرتها بها
وذكر الضمير الراجع الى النعل وان كان مؤنثا سماعيا نظرا الى ظاهر لفظها وقد يكون بالتسوية ايضا والحاق
الحاق احدهما بالاخر وجعله مثله ونظيره لسان المقدار وقد يسمى ما يجري بين اثنين من المناظرة
قياسا وهو ماخوذ من قولهم قايسته قياسا لا من قسته لانه مناظرة وهي انما يكون من اثنين
وباب فاعل يختص بذلك وانما سميت بذلك لان كل واحد من المناظرين يقيس على اصله وينبغي ان
يجعله جوابا له وقد يسمى هذا القياس اي الذي يجري بين المناظرين نظرا تسمية للشيء باسم سببه
فانه مضاف بنظر القلب فعل وكانه احتراز عن اللغوي والعقلي وفيه نظر وقد يسمى القياس اجتهادا
مجازا تسمية للشيء باسم سببه لان القياس يحصل باجتهاد القلب وهذا يشعر بان الاجتهاد اعم
فان القياس يحصل به ويتحقق اليه فانا الاجتهاد وهو بذل المجهود في نيل المقصود فقد يكون
بقياس وغيره وقال علي بن ابي هريرة ان القياس والاجتهاد واحد ونسبه الى الشافعي رحمه الله كذا
في القواطع فعلى هذا ترتيب الادلة بطلب الراجح من المرجوح وتخصيص العام بالخاص لا يكون داخلا
في الاجتهاد ولعل ذلك اصطلاح لهم فلا نزاع فيه واما المعنى الثابت بدلالة صيغته فهو انه مدرك في احكام
الشرع منفصل من مفاصله والمدرك موضع الدرك وهو العلم والمفصل موضع الفصل وذلك ان حكم الشرع
يعرف به والخصومة بين المتنازعين تنفصل به كما تنفصل بالاصل اب فيه وهاهنا بحث وهو ان المراد
بالقياس ان كان هو اللغوي فلا نسلم ان المعنى الثابت بدلالة صيغته هو انه مدرك في احكام الشرع
ومنفصل من مفاصله فان اهل اللغة كانوا يستعملون في التقدير بما مر ولم يكن ثم مدركا في احكام
الشرع لعدمها ح فلم يكن حالا لم المفهوم من الضرب وان كان المراد به هو الاصطلاحي فلم يذكر في هذا الكتاب

ويمكن ان يجاب عنه بان المراد به الاصطلاحي وانما لم يذكر صريحا لان عبارات الاصوليين فيه مختلفة
فقيل انه رد الحكم المسكوت عنه الى المنطوق ورد بكونه غير مانع لدخول دلالة النص فيه وفيه
نظر لجواز ان يكون هذا التعريف على راي من جعل دلالة النص قياسا وغير جامع لخروج القياس العقلي
وفيه نظر ايضا لان الاصولي انما يعرف القياس الشرعي المطلق وقيل تعدية حكم الاصل بعلته
الى فرع هو نظيره ورد بقياس المعدوم على المعدوم فان الاصل والفرع انما يطلقان على الوجودي
والمعدوم ليس كذلك وفيه نظر فان الاصل ما يبتني عليه غيره والفرع ما يبتني على غيره والمعدوم
قد يبتني على معدوم كعدم المشروط على عدم الشرط وقيل العقاب عليه ما نقل عن الشيخ ابي منصور
الماتريدي وهو ابانة مثل حكم احد المذكورين بمثل علته في الاخر واختار لفظ الابانة لان القياس
مظهر لا مثبت ولفظ مثل الحكم ومثل العلة احترازا عن القول بانتقال الاوصاف ولفظ المذكورين
ليشمل القياس بين المعدومين كقياس عديم العقل بالجنون على عديم العقل بالصغر في سقوط الخطاب
بالجري على الفهم فبين المقصود في بيان المجاز على وجه يحصل للمتامل ما هو المقصود منه اصطلاحا قال
وهذه جملة اي ما ذكرنا من انه مدرك ومفصل كلام مجمل لا يعقل الا بالبسط والبيان وبيان ذلك ان الله
تعالى كلفنا الحكم بالقياس كما نطقت به النصوص على ما نذكره بطريق وضعه على مثال العمل بالبينات
في خصومات العبد فقوله على مثال العمل مثل انه يتعلق بكلفنا وعمل يتعلق بوضعه وهو الاظهر
ليكون بيانا للطريق الموضوع وبين المشابهة بينهما بقوله فجعل الاصول اي النصوص شهودا فهي شهود لله
على حقوقه واحكامه ومعنى النصوص يعني الذي تعلق به الحكم لا المعنى اللغوي هو شهادة الشهود
ودعوى معنى النصوص هو العلة الجامعة بين الفرع والاصل وفسر المعنى بذلك دفعا لتوهم المعنى اللغوي
فان العلة الجامعة هو المعنى المستنبط من النص بالاجتهاد كالقدر والجنس في فضل الربوا عندنا والطعم
عند الشافعي والادخار عند مالك ولا بد من صلاحية الاصول وهو اي صلاحيتها علينا وهي الصلاح او نظرا
الى لفظ كونها صالحة للتعليل بان لا يمكن معدولا به عن القياس او مخصوصا حكمه بنص اخر على ما سياتي
كصلاحية الشهود بالحرية والعقل والبلوغ ولا بد من صلاح الشهادة بكون المعنى الجامع موافقا لتعليل
السلف كصلاح شهادة الشاهد بلفظ الشهادة خاصة حتى لو قال اتيقن او اعلم او احلف لا يكون شهادة
وعدالته واستقامته اي مطابقته للحكم المطلوب من الشهادة بكونه موافقا للدعوى وكما انه لا بد
من هذه الامور في شهادة الشاهد فكذلك الشهادة التي نحن بصددها لا بد فيها من الصلاحية بالملائمة
وعدالتها بالتاثير واستقامتها بمطابقتها الحكم المطلوب ولا بد من طالب للحكم على مثال المدعي وهو
القايس ولا بد من مطلوب وهو الحكم الشرعي ولا بد من مقضي عليه وهو القلب بالعقد ضرورة والبدن
بالعمل اصلا ومعناه ان المقصود الاصلي من القياس هو عمل البدن لانه لا يوجب العلم لكن صحة العمل لما كانت
مبنية على الاعتقاد وجب العقد على القلب ضرورة وهذا اذا حاج نفسه اما اذا حاج غيره فالمقضي عليه
هو الخصم في مجلس النظر لانه يلزمه الانقياد والتسليم عند تمام الحجة ولا بد من حكم هو بمعنى القاضي وهو
القلب فانه يحكم بعدما فهم تاثير الوصف بحكم بثبوت ذلك الحكم بناء عليه كالقاضي في الخصومات يقضي
بعد فهم الشهادة بثبوت المشهود به بناء على الشهادة لا يقال القلب هو الحاكم فلا يجوز ان يكون محكوما

لانا نقول لا نم

عليه فيهما بعينه ان اردتم به قصدا او ضمنا فان اردتم الاول فمسلم وليس بمراد وان اردتم الثاني فممنوع فان
القاضي اذا قضى بحكم بعد ظهور الحجة للمدعي صار المدعى عليه محكوما عليه قصدا والقاضي نفسه ضمنا حتى
لا يتمكن من دعواه لنفسه بعد الحكم وكذا اذا قضى بالرمضانية فان العامة تصير محكوما عليها قصدا ونفس
القاضي ضمنا واذا ثبت بشرائطه بقي للمشهود عليه ولاية الدفع كما في ساير الشهادات فتبين ان القياس
على مثال ساير البينات واما انه مدرك في احكام الشرع ومفصل من مفاصله فهو مذهب عامة اصحاب
رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو مذهب عامة التابعين والصالحين وعلماء الدين رضي الله عنهم اجمعين
فانهم اتفقوا على ان القياس بالراي على الاصول الشرعية من الكتاب والسنة لتعدية احكامها الى ما لا نص فيه
مدرك من مدارك احكام الشرع لا حجة لاثبات الاحكام ابتداء **قال** رحمه الله وقال اصحاب الظواهر
من اهل الحديث وغيرهم الى اخره ذهب اصحاب الظواهر من اهل الحديث وغيرهم ان القياس ليس
بحجة والاجماع بالجملة وهو اي القول ببطلان الحجة قول داود الاصبهاني وابنه والنهرواني واختلف هولاء
المانعون لحجية القياس فمنهم من ذهب الى انه لا دليل من قبل العقل اصلا يعني قال ببطلان القياس بقسميه العقلي
المستدل به في علم الكلام وهو القول المولف من اقوال متى سلمت لزم عنه لذاته قول اخر فان شمل النتيجة
او نقيضها بالفعل يسمى قياسا استثنائيا والا اقترانيا وهو الذي اثبت الشيخ به مطالبة في هذا الكتاب
وبينا في كل موضع على ما وقع عليه والشرعي المار تفسيره المستدل به في الفروع مثل هولاء هم الامامية
والخوارج ومنهم من قال لا عبرة لدليل العقل الا في الامور العقلية دون الشرعية وهم بقية الشيعة
والنظام ومنهم من قال القياس ضروري ولا ضرورة اليه لامكان العمل باستصحاب الحال وهولاء هم الذين
انكروا وروده سمعا كداود واتباعه وقيل يجوز ان يكون هم المنكرين للتعبد به عقلا قال شمس الائمة اول من انكر
القياس وطعن في السلف النظام ونسبهم لتهوره الى خلاف ما وصفهم الله تعالى فخلع ربقة الاسلام عن
عنقه وكان ذلك منه اما القصد الى افساد طريق المسلمين او الجهل منه بفقه الشريعة ثم تبعه بعض معتزلة
بغداد ولكنهم تحرزوا عن الطعن في السلف فرارا من الشنعة فذكروا طريقا اخر لاحتجاج الصحابة بالقياس
وقالوا ما جرى بينهم لم يكن على وجه الاحتجاج بالقياس بل على وجه الصلح والتوسط بين الخصوم وذكروا
المسايل للتقريب ما قصدوا من الصلح الى الافهام وهذا فاسد يعرف بادنى تامل ثم نشا بعده رجل متجاهل
يقال له داود الاصبهاني وابطل العمل بالقياس وتابعه في ذلك اصحاب الظواهر وروى بعضهم هذا المذهب
عن قتادة ومسروق وابن سيرين وهو افتراء عليهم هذا اخر بعد اعبهم **قال** رحمه الله واحتج
من ابطل القياس بالكتاب والسنة والمعقول الى اخره احتج من ابطل القياس بالكتاب والسنة والمعقول
اما الكتاب فقوله تعالى ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء وقوله ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين
وجه الاستدلال ان كل واحدة من الايتين تدل على ان الكتاب كاف وكون القياس حجة ينافي ذلك والمنافي
للكتاب منتف اما الثانية فظاهر واما الاولى فلان الاحكام كلها في الكتاب اما بعبارته او باشارته
او بدلالته او باقتضائه فان لم يوجد فيه حكم بما ذكرنا فالابقاء على الاصل من وجود او عدم فان ذلك في الكتاب
كما قيل جميع العلم في القران لكن تقاصر عنه افهام الرجال وذكر الرطب واليابس للتعميم يقال فلان ما ترك
رطبا ولا يابسا الا جمعه فيكون الاستغناء حاصلا عن القياس واما السنة فما روى واثلة بن الاسقع انه صلى الله

عليه وسلم قال لم يزل امر بني اسرائيل مستقيما حتى كثرت فيهم اولاد السبايا فقاسوا ما لم يكن بما قد كان فضلوا
واضلوا السبايا جمع سبية بمعنى مسبية اراد به الجواري ومعناه اتخذوا الجواري سريات فولدت لهم اولادا
ليسوا بنجباء اذ النجابة من الامهات فصدر منهم ما يفضي الى الضلال وهو القياس واما المعقول فلعدم الدليل من المهاير ح
والمعنى في المدلول يعني ان النظر في القياس والحكم الثابت به يفيد عدم كونه حجة اما الاول فلان في اصل القياس
شبهة وما فيه شبهة لا يجوز اثبات حق الله به اما الاولى فلان النص لم ينطق بشيء من الاوصاف علة للحكم
يعني ان الوصف المناط للحكم غير منصوص عليه صريحا ولا اشارة ولا دلالة ولا اقتضاء بل امتاز من بين
سائر الاوصاف بالراي الذي لا ينفك عن الخطا واما الثانية فلان صاحب الحق موصوف بكمال القدرة واثبات
حقه بما فيه شبهة تدل على عجز وقصور تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا او عيد بقوله في الاصل لئلا ينتقض
بخبر الواحد فان اثبات حق الله به جائز مع اشتماله على شبهة لكنها لما لم تكن في الاصل وهو كونه قول الرسول
بل في طريق الوصول الينا لم يعتد به وفيه نظر لان الدليل اخص من المدلول فان المدلول عدم حجية القياس
مطلقا والدليل يدل على عدمها في حقوق الله تعالى لان حقوق العباد صاحبها ليس بموصوف بكمال القدرة واما الثاني
فلان المدلول طاعة الله تعالى ولا طاعة لله تعالى بالعقول والآراء اما الاولى فلانه من احكام الدين وقبول الدين
بجميع احكامه طاعة واما الثانية فلعدم امكان طاعة مجردة عن كيفية وكيفيته والراي لا مدخل له في معرفتها
ولا على حسن المشروع وقبحه على التفصيل واستوضحها الشيخ بقوله الا يرى ان من الشرايع ما لا يدرك البتة
بالعقول مثل المقدرات كاعداد الركعات ومقادير الزكوات والعقوبات واروش الجنايات بل من
المشروع ما يخالف المعقول اي القياس الظاهر والدليل الذي عرفنا صلا في الشرع على معنى ان العقل يقتضي
خلافه لان العقل حجة من حجج الله تعالى كالشرع فلا يجوز ان يتنا قضا وذلك مثل بقاء الصوم مع الاكل والشرب
ناسيا وبقاء الصلوة مع السلام في القعدة ساهيا وبقاء الطهارة مع سلس البول واذا كان كذلك استحال
معرفته بالراي فيكون العمل به عملا بالجهل وفيه نظر لان القايل بحجية القياس يشترط كون المعنى المعدى معقول
المعنى فلا يكون الرد بما ليس بمعقول صحيحا **قال** رحمه الله ولا يلزم امر الحروب وذلك القبلة وتقويم
المتلفات الى اخره هذا جواب سوال يرد على الوجهين تقريره انتم جوزتم الراي في امر الحروب وفي درك
القبلة وتقويم المتلفات واذا جاز فيها جاز في غيرها دفعا للتحكم تقرير الجواب ان ذلك لا يلزم اما على الوجه
الاول وهو الشبهة في الدليل فلان المدعي امتناع ثبوت حق الله بالراي دون حقوق العباد اذ الله لا يوصف بالعجز
والاشتباه فيعتبر فيه الوسع ليتيسر لهم الوصول الى مقاصدهم وهذه الاشياء من حقوق العباد فيجوز
ان يثبت بالراي اما غير القبلة فلا شك في كونه من حقوقهم فانهم بالحروب يدفعون ضررا عن انفسهم
او يجرون نفعا اليهم فيكون من امور الدنيا ومصالحهم وكذا نفع قيم المتلفات راجع اليهم لانه من باب انتفاع
الذي تقوم به مصالحهم في الدنيا واما القبلة يعني دركها فاصله اي اصل دركها معرفة اقاليم الارض فان
جهة القبلة تختلف باختلاف الاقاليم وذلك اي معرفة الاقاليم من حقوق العباد لاحتياجهم الى معرفتها
في اسفارهم للتجارات وغيرها فبني معرفتها على وسعهم فلهذا صح استعمال الراي فيه لعجزهم بخلاف
حقوق الشرع فانه موصوف بكمال القدرة فلا يجوز اثباتها بما فيه شبهة واما على الوجه الثاني وهو ان الله
لا يطاع بالعقول فلان هذه الامور المذكورة يعقل بوجوه محسوسة فان قيمة المتلفات تعرف بالنظر

الى مثله في الصفات وكذلك مهر المراة يعرف بالنظر الى مثلها في الصفات وكذلك المقصود من الحرب صيانة
النفس عن التلف او قهر العدو واصل ذلك محسوس مثل التوقي عن الستم والوقوع على السيف لعلمه
بان ذلك متلف وكذلك جهة الكعبة محسوسة في حق من عاينها وبعد البعد عنها قد يصير محسوسة
بالنظر الى دلايلها المحسوسة واذا كانت معقولة بوجوه محسوسة كانت متيقنة فكان اعمال الراي فيها
في معنى العمل بالا شبهة فيه اصلا كالكتاب والسنة فللقايل ان يقول مطابقة الجواب للسوال على الوجه
الثاني ممنوعة لان غايته ان الراي في هذه الاشياء مستند الى الحس ولكن لا يخرج عن كونه رايا مستعملا
في طاعة الله وقد ذكر ان الله تعالى لا يطاع بالراي بل هو مطابق لوروده على الوجه الاول فانه لما استند الى
الحس صار ملحقا بالكتاب والسنة فلم يكن اثبات طاعة الله بالراي بل بالنص تقديرا ولقايل ان يقول
لو كان كونه بالنص تقديرا كافيا في صحته لما تهيا لهم نفي حجيته لان القياس ليس الا مظهرا وفي التقدير
الحكم ثابت بالنص ثم قيل الاولى ان يتمسك بالجواب الاول ويقول لانه ان هذه الاشياء من قبيل الطاعة
بل من حقوق العباد فيجوز استعمال الراي فيها ولقايل ان يقول الجواب ليس بصحيح على كل حال لان في حال تغيير
المدعي وهو ان يقال المدعي ان القياس مطلقا ليس بحجة او على تقدير كونه في حقوق الله بما ذكرنا من الوجهين
قوله وقد حصل بما قلنا اي بالمنع من القياس المحافظة على النصوص مع معانيها وهذا نتيجة منهم بعد استدلالهم
الناسد الذي يظهر عوره بالنقض قال صاحب التقويم قالوا وفي الحجر عن القياس امران بهما قوام الدين ونجاة
المؤمنين فانه بالحجر عنه لزمنا محافظة النصوص والتبحر في علم اللسان وفي محافظة النصوص اظهار ما قاله
الشارع وفي التبحر اثبات صورة القالب لان النصوص قوالب المعاني اللغوية فتموت البدع بظهور القالب
فان عند ظهوره يتبين الزيغ لو قوفنا على اشارة النص ودلالته واستعاراته وكناياته فيسقط الهوى بمعرفة
القالب وفيها نجاة المؤمنين قوله ولان العمل جواب اخر عن السوال بالامور المذكورة بطريق الفرق
وتقريره ان العمل بالاصل الذي هو ثابت بيقين ممكن بان يبقيه على ما كان وذلك اي الاصل دليل يوجب
العمل به شرعا قال الله تعالى قل لا اجد فيما اوحي الي محرما على طاعم يطعمه الاية واذا كان العمل بالاصل المتيقن ممكنا لا يجوز
المصير الى ما دونه لعدم الضرورة وليس كذلك ما ذكرنا من امر الحروب وغيرها لان العمل بالاصل غير ممكن اذ لا يمكن
ان يقال الضمان او المهر لم يكن واجبا فلا يجب لان سبب الوجوب قد ثبت قطعا وكذلك امر القبلة اذ ليس فيه اصل
تستصحبه فعملنا بالاجتهاد للضرورة ولقايل ان يقول هذا مبناه على الفرق وسنبين ان الفرق باطل واعلم ان الشيخ
لم يفصل في ادلة المانعين باعتبار مذاهبهم بل ابتدا بالاول وختم بالاخر لان جعله حجة عند الضرورة هو
المذهب الاخر لان ذلك المذكور يصلح استدلالا للكل فاقتصر عليه **قال** رحمه الله ولا يلزم عليه الاعتبار
بمن مضى من القرون في المثلات والكرامات الى اخره هذا جواب سوال يرد عليهم تقريره ان يقال الاعتبار
بمن مضى من القرون واعمال الراي في حقهم وما لحقهم من المثلات اي العقوبات والكرامات واجب بقوله تعالى
فاعتبروا يا اولي الابصار وذلك من باب الدين فعلم ان الراي في الدين معتبر وتقرير الجواب لا يلزم ذلك
على ما قلنا من نفي حجية القياس لان لحوق المثلات والكرامات امر يعلم بالحس والمشاهدة لانه عرف
هلاك مثله بمثل ذنبه بالسماع او بحس العين فكان الاحتراز عن مثل سببه من مصالح الدنيا بمنزلة الاحتراز
عن تناول ما يتلفه بها وقع على تلف مثله بتناوله وعلى ذلك اي علم ريدك بالحس بحلها ودم الاسر

بالاعتبار في قوله تعالى فاعتبروا وعلى امر الحروب على ما ورد من الامر للرسول بالمشاورة بقوله وشاورهم
في الامر الا ترى ان المروي ان النبي عليه السلام شاورهم في ذلك ولم ينقل عنه انه عليه السلام شاورهم في حقيقة ما هم
عليه مثل الصلوة والزكوة امرهم به من احكام الشرع واشار عليه السلام الى ذلك بقوله اذا اتيتكم بشيء من امور
دينكم فاعملوا به وان اتيتكم بشيء من امر دنياكم فانتم اعلم بدنياكم **قال** رحمه الله ولعامة العلماء
وايمة الهدى الكتاب والسنة والدليل المعقول الى اخره الدلايل الدالة على حجية القياس من الكتاب والسنة
كثيرة وذكر الشيخ بعدها اقتداء بالسلف من ذلك قوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار وجه الاستدلال ان
الاعتبار رد الشيء الى نظيره والعبرة البيان اما الاول فظاهر واما الثاني فلقوله تعالى ان كنتم للرؤيا تعبرون
اي تبينون ورد الشيء الى نظيره هو المعنى بالقياس والتبيين المضاف الينا هو اعمال الراي في معنى المنصوص
لتبيين الحكم في نظيره فان قيل لا نسلم ان الاعتبار عبارة عما ذكرتم بل هو عبارة عن الانتقال والمجاوزة عن
الشيء الى غيره فانه مشتق من العبور وعبارة عن الاتعاظ لتبادر الفهم اليه ولترتبه في هذا النص على
قوله يخربون بيوتهم الاية وانما يحسن ذلك اذا كان المراد به الاتعاظ اذ لا يحسن قول القائل يخربون
بيوتهم فقيسوا الذرة على البر والجواب عن الاول ان ذلك لا يضرنا لانه متحقق في القياس فانه عبور من حكم
الاصل الى الفرع فكان داخلا تحت الامر وعن الثاني انه لو كان عبارة عنه لما صح نفيه لان الحقايق لا تنفى
واللازم باطل لجواز ان يقال اعتبر فلم يتعظ وتبادر الفهم اليه دون غيره ممنوع بل بينهم الانتقال كما
بينهم الاتعاظ والمامور به هو الاعتبار المطلق الذي يكون القياس الشرعي احد جهاته لا الا رز على البر (قياس)
وذلك حسن فان ورود الكلام من الشارع على وجه يتناول المقصود وغيره حسن لا محالة فان قيل سلمنا
دلالته على القياس لكنه يجوز ان يراد به القياس العقلي او ما كانت علته منصوصا عليها ولئن سلمنا
اجراؤه على العموم فقد خص منه ما لا يجوز القياس فيه كالاحكام المنصوص عليها وما لم ينصب عليه
امارة والاقيسة المتعارضة فلم يبق حجة او صار ظنيا ومسئلة القياس قطعية فلا يثبت بمثله
اجيب بان الاصل الاجراء على العموم ما لم يثبت دليل الخصوص والاحتمال الذي لم ينشأ عن دليل غير قادح
في افادة العموم كما مر وقوله قد خص منه كذا فاسد لان التخصيص يعتمد سبق الدخول في العام والفعل
المذكور ليست كذلك فان الاعتبار لم يتناول ما لم يوجد فيه امارة الحكم لعدم معرفة كونه نظيرا
للاصل ولا ما وجد فيه النص لحصول المقصود بدونه ولا الاقيسة المتعارضة لعدم العلم لتساقطها
بالتعارض فثبت بقاء النص على عمومه موجبا للعمل على ما مر وللقائل ان يقول حمل القياس على
العقلي والشرعي حمل الشيء على افراد مختلفة الحقيقة فيكون مشتركا او مجازا لا عاما فان كان العقلي
مرادا لا يكون غيره مرادا لئلا يلزم عموم المشترك او الجمع بين الحقيقة والمجاز والجواب ان المراد بالقياس
العقلي ان كان ما ذكرنا من قبل من قولهم قول مؤلف من اقوال متى سلمت لزم عنها لذاتها قول اخر فلا نسلم
اختلاف القياسين في الحقيقة لانهما من حيث كونهما نظرا في متعدد لاثبات حكم بعلة كالمقدمتين لاثبات
النتيجة بتكرر الحد الاوسط في العقلي والاصل والفرع لاثبات الحكم في الفرع بالوصف في الشرعي متحدان
في الحقيقة وان كان غير ذلك فالشرعي مراد بالنص لما تقدم من ثبوت المساواة بينه وبين ما ترتب
عليه من النظر في السبب والحكم فلا يكون غيره مرادا حقيقة او مجازا والى هذا اشار الشيخ بقوله

والقياس مثله سواء فان قال سلمنا ان المراد به القياس الشرعي لكنه عندي انما يصح الاعتبار بامر ثابت بالنص
دون الراي وهو ان يذكر بسبب هلاك قوم وعاقبتهم فيجوز ان يقال لكل من اتى بمثل سبب هلاكهم فحكمه حكمهم
فكذلك فههنا يجري في القياس اذا ذكرت العلة نصا مثل قوله صلى الله عليه وسلم في الهرة انها من الطوافين
والطوافات عليكم فما ثبت له الطوف حكمه حكمها ولا يكون دليلا على القياس بالاطلاق فالجواب
ما سنذكره من عدم التخالف بين الاصل وهو الامر الذي ورد فيه الاعتبار وبين ما نحن فيه **قال** رحمه الله
وقال الله تعالى ان في ذلك لايات لقوم يتفكرون ويعقلون ونحو ذلك وقال ولكم في القصاص حيوة يا اولي الالباب
الى اخره هذا استدلال اخر من الكتاب على حجية القياس ووجهه ان الفكر هو ترتيب امور حاصلة
في الذهن لتحصيل ما ليس بحاصل وهذا هو القياس او صادق عليه وكذلك قوله ان في ذلك لايات لقوم
يعقلون فان التعقل عبارة عن حصول صورة الشيء في العقل وفي القياس ذلك لان بتعدية الحكم من الاصل
بالوصف الى الفرع يحصل صورته الحاصلة فيه في العقل فالله سبحانه وتعالى جعل ما ذكر قبل الاستثناء
ونحوها بالاختصاص ايات للمتفكرين والعقلاء ولو لم يكن للفكر والتعقل مدخل في معرفة الاشياء
على الاطلاق لما خصوا بذلك وكذلك قوله تعالى ولكم في القصاص حيوة يا اولي الالباب يدل على اعتبار
القياس في استخراج المعاني الخفية لان الله تعالى سمى القصاص حيوة وهو في الظاهر ليس الا افناء
واماتة واعقب المخاطبين بالتوصيف باللب وهو العقل الذي خلص عن شائبة الوهم ليستعملوا
البابهم في معرفة ذلك وليس القياس الا معرفة الحكم الخفي باستعمال العقل في استخراجه
من المنصوص عليه بعلة جامعة بينهما ووجه ذلك ان القصاص وان كان افناء واماتة في الظاهر هو
لكنه حيوة من طريق المعنى بشرعه واستيفائه اما بشرعه فلان من تامل في شرع القصاص
منعه شرعيته او تامله فيها عن مباشرة سببه فيبقى حيا ويسلم المقصود قتله فيبقى هو
ايضا حيا فيصير القصاص في شرعيته حيوة لهما اي بقاء عليهما وعلى هذا التقرير سقط ما قيل
على الشيخ لو قال ابقاء كان احسن وتفسير الحيوة بالبقاء عليهما يشير الى ان التنوين للنوع فان ابقاء
على الحيوة نوع منها وهو الحيوة الباقية واما في استيفائه فلان من قتل رجلا صار حربا على اولياء
القتيل خوفا على نفسه منهم وصار واكذلك خوفا على انفسهم وطلبا لاخذ الثار فلا يسلم لهم الحيوة
الا بقتل القاتل فيسلم به حيوة اولياء القتيل الاول والعشاير فصاروا احياء وهذا كله لا يعقل الا
بالتامل فلو لم يكن اعمال الراي في استخراج المعاني الخفية جايزا لكان هذا خطابا على خلاف الظاهر
غير معلوم في مثل هذا الحكم الخطير وذلك غير جايز على الحكيم فان قيل الخصم لا ينكر استعمال الراي
لمثل هذه المعاني بل الكلام في استعماله لاثبات حكم شرعي فالجواب هو الجواب الموعود للسوال المتقدم
وسنذكر **قال** رحمه الله واما السنة فاكثر من ان تحصى من ذلك ما روي ان النبي عليه السلام حين
بعث معاذا الى اليمن فقال له بم تقضي قال بما في كتاب الله قال فان لم تجد في كتاب الله قال اقضي بما قضى
به رسول الله الى اخره الاحاديث الدالة على حجية القياس ان لم يصل كل واحد الى حد التواتر فالقدر
المشترك منها وصل اليه فكان تواترا معنويا اليه اشار بقوله اكثر من ان تحصى من ذلك ما روي ان
النبي صلى الله عليه وسلم حين بعث معاذا الى اليمن قال له بم تقضي قال بما في كتاب الله قال فان لم

تجد في كتاب الله قال اقضي بما قضى به رسول الله قال فان لم تجد فيما قضى به رسول الله قال اجتهد برايي فقال الحمد لله الذي وفق رسول رسوله وانما قال فان لم تجد ولم يقل فان لم يكن لان كتاب الله تبيان لكل شيء قال الله تعالى ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء ولم يذكر التمسك بالاجماع لانه لم يكن في عهده عليه حجة فان قيل التمسك بهذا الحديث غير صحيح لانه مرسل وهو ليس بحجة عند الشافعي رحمه الله ولانه غريب فيما تعم به البلوى وهو ليس بحجة عند ابي حنيفة رحمه الله اجاب الشيخ عن ذلك بقوله وهذا نص صحيح اي ليس بمرسل ولا غريب فان ائمة الحديث اسندوه في كتبهم وتلقوه بالقبول ومثبتوا القياس تمسكوا ونفاته ،، اشتغلوا بتاويله فكان ذلك اتفاقا منهم على صحته فان قيل سلمنا صحته لكن لا دلالة له على حجية القياس لان الاجتهاد غير القياس فيحمل على طلب الحكم من النصوص الخفية او على التمسك بالبراءة الاصلية او على القياس الذي علته منصوص عليها او مومى اليها او على بدء الاسلام قبل استقرار الشرع لو وقع الحاجة فاما بعد استكماله فلا حاجة اليه فالجواب ان قوله صلى الله عليه وسلم فان لم تجد والانتقال معادا الى السنة تقتضي انتفاء النص جليا او خفيا فينبغي حمله على الاجتهاد في طلب الحكم من النصوص الخفية والحمل على البراءة الاصلية غير صحيح لانها معلومة لكل احد فلا حاجة الى الاجتهاد وعلى ما كانت علته منصوصا عليها كذلك لان سكوت الشارع عند قوله اجتهد يدل على ان القياس يفي بجميع الاحكام فلو حمل على المنصوص عليها لم يف بعشر عشيرها وحمله على بدء الاسلام كذلك لانه انما يصح عند خلو الحادثة عن النص ولا تفاوت بين استكمال الشرع وعدمه فيه على انه يجوز ان يكون استكماله بشرعيته لان بيان الاحكام قد يكون بواسطة وقد يكون بلا واسطة ثم اكد الشيخ الاستدلال بالقياس بالسنة بنفسه صلى الله عليه وسلم على ما روي في باب تعليم السنة مثل حديث الخثعمية وحديث القبلة للصائم وقوله في تحريم الصدقة على بني هاشم ارايت لو تمضمضت بماء ثم مججته اكنت شاربه وقوله عليه فانها من الطوافين والطوافات عليكم فان قيل لا نسلم ان شيئا من ذلك قياس لان القياس رد فرع على اصل بجامع ولم يوجد بل استشهاد من حيث الصورة مبالغة في الايضاح اجيب بان صحة الاستشهاد تعتمد المماثلة ولا مماثلة بينهما صورة وكانت معنى وهو الجامع فكان قياسا وختم الاستدلال بالسنة بما يتم به ختم باب السنة وهو متابعة اصحاب رسول الله عليه فان عملهم في هذا الباب يعني الراي ما ثبت روي عن ابي بكر رضي الله عنه انه قال اقول في الكلالة برايي وعن عمر رضي الله عنه انه قال اقضي في الجد برايي وقضى عثمان رضي الله عنه في توريث المبتوتة برايه وعن علي رضي الله عنه انه قال اجتمع رايي وراي عمر على حرمة بيع امهات الاولاد وقد رايت الان ان ارقهن وقال ابن مسعود رضي الله عنه في قصة بروع اقول فيها برايي وكذلك مناظرتهم فانها اشتهرت عنهم في مسئلة الجد والاخوة ومسئلة العول ومسئلة توريث ذوي الارحام بالراي وكذلك التشاور في امر الخلافة فانه تكلم فيه كل احد برايه الى ان ،، استقر الامر على ما قاله عمر بالقياس حيث قال الا ترضون لامر دنياكم من رضي به رسول الله لامر دينكم وكذلك جعل عمر رضي الله عنه امر الخلافة شورى بين ستة نفر فاتفقوا بالراي على ان يجعلوا الامر في التعيين الى عبد الرحمن بعدما اخرج نفسه منها فعرض على علي رضي الله عنه

على ان يعمل براي ابي بكر وعمر فقال اعمل بالكتاب والسنة ثم اجتهد برايي وعرض على عثمان رضي الله عنه هذا الشرط فرضي به فقلده وكان ذلك منه عملا بالراي لانه علم ان الناس استحسنوا سيرة عمر رضي الله عنه وشاوروا في حد الخمر فقال علي اذا سكر هذى واذا هذى افترى فحده حد المفترين فاس حد الخمر على حد القذف واتفقوا على انه وامثالها منهم كثيرة ولم يظهر انكار عن احد فعرفنا انهم مجمعون على ذلك فيما لا نص فيه فان قيل لا نسلم عدم الانكار فانه روي عن ابي بكر رضي الله عنه انه لما سئل عن الكلالة قال اي سماء تظلني واي ارض تقلني لو قلت في كتاب الله برايي وعن عمر رضي الله اياكم واصحاب الراي وعن عثمان وعلي رضي الله عنهما لو كان الدين بالقياس لكان المسح على باطن الخف اولى من ظاهره اجيب بان القول بالقياس قد اشتهر منهم فما نقل عنهم من الانكار على تقدير صحته محمول على ما صدر منه ممن ليس له رتبة ذلك او كان مخالفا للنص او استعمل فيما طريقه العلم لا الظن جمعا بين الادلة ثم لما فرغ الشيخ من الاستدلال بالسنة تعرض لطعن الطاعنين وتجهيل المخصصين فقال فان طعن طاعن فيهم الى اخره حكي عن النظام انه قال لم يخض بالقياس من الصحابة الا نفر يسير كالخلفاء الراشدين وزيد بن ثابت وابي ومعاذ بن جبل والعبادلة لكن لما كان منهم الخلفاء وهم سلاطين وبهم الرغبة والرهبة انقادت لهم العوام وسكت الباقون تقية لعلمهم ان انكارهم غير مقبول قال ولو ان الصحابة لزموا العمل بما امروا به ولم يشتغلوا باعمال الراي لارتفع من بينهم الخلاف والفتنة ولم يسفكوا الدماء لكن لما عدلوا عما امروا به وتكلفوا القول بالراي وقعوا في القيل والقتال وكذلك الروافض طعنوا فيهم ايضا فقالوا عدلوا عن طاعة الامام المعصوم ووقعوا في الخلاف وهذا كما ترى هذيان يظلم عن وجهه سواد الظلام نعوذ بالله عن الزيغ بعد الهدى والضلال بعد الاسلام ثم من عجز عن انكار الراي من الصحابة من نفاة القياس ولم يمكنه الطعن فيهم زعم خصوصهم بجواز العمل بالراي لمشاهدتهم احوال الرسول والوحي او لثبوت ذلك كرامة لهم كثبوت الاجماع الذي هو اراء المجتهدين منهم بدليل انهم عملوا بالراي فيما فيه نص بخلافه ولا يجوز ذلك لغيرهم كما روي ان عليا رضي الله عنه كتب في صلح الحديبية هذا ما صالح رسول الله فقال سهيل لو عرفناك رسولا ما حاربناك اكتب محمد بن عبد الله فامر النبي عليه عليا رضي الله عنه ان يمحو لفظ الرسول فابى حتى محاه النبي عليه السلام وهذا الاباء عمل بالراي في مقابلة النص فثبت انهم مخصوصون بالعمل بالراي وهذا امر لا دليل عليه لان النص الموجب للاعتبار يعم الجميع ولا يفصل بين الصحابة وغيرهم وفيه من الجهل ما لا يخفى فانهم لا يرون اثبات الشيء بالقياس الذي هو حجة فكيف يرونه بلا دليل والجواب عن دعواهم الخصوص بالمشاهدة انها فاسدة لانهم بالمشاهدة علموا معاني النصوص وتعدية الحكم الى ما هو نظير المنصوص عليه وهذا القدر مشترك بينهم وبين غيرهم فلا تخصيص لهم بذلك وعن دعواهم ثبوته لهم بطريق الكرامة ان الكرامة تثبت بطاعة الله ورسوله لا باظهار المخالفة بالراي ولئن سلم ذلك فيكون كرامة لجميع المجتهدين كالاجماع الذي هو اجتماع اراء المجتهدين وقد دل الدليل على عدم اختصاصهم بالاجماع فيما مر فكذلك في القياس وعن العمل في بعض الحوادث بخلاف النص انهم فهموا بالقرينة ان المنصوص عليه رخصة والاخذ بالعزيمة اولى فان عليا رضي الله عنه علم ان الامر بالمحو لم يكن للالزام بل لتتميم الصلح فراى

اظهار الصلابة في الدين بحصر من المشركين بعزيمة ثم الرغبة في الصلح مندوب اليها الامام بشرط
ان تكون فيه منفعة للمسلمين وتمام هذه المنفعة بان يظهر الامام المسامحة والله اعلم
قال رحمه الله واما المعقول فهو ان الاعتبار واجب بنص القران وهو النظر والتامل فيما
اصاب من قبلنا من المثلات باسباب نقلت عنهم لنكف عنها احترازا عن مثله من الجزاء وكذلك
التامل في حقائق اللغة لاستعارة غيرها لها سائغ والقياس نظيره بعينه لان الشرع شرع احكاما
بمعان اشار اليها كما انزل المثلات باسباب قصها ودعانا الى التامل ثم الاعتبار اه هذا استدلال
بدلالة النص على حجة القياس لانه ثابت بمعناه اللغوي وسماه دليلا معقولا لان الوقوف على المراد
حصل بالتعقل لا بظاهر النص وهو الجواب الموعود للسؤال المتقدم وتوجيهه ان يقال الاعتبار
وهو النظر والتامل فيما اصاب من قبلنا من المثلات باسباب نقلت عنهم وهو الكفر لنكف
عنها احترازا عن مثله من الجزاء واجب بنص القران والقياس نظيره فيثبت بدلالته اما الاول
فلان الله تعالى دعانا الى التامل بقوله فاعتبروا واما الثانية فلان الشرع شرع احكاما بمعان
اشار اليها كما انزل مثلات باسباب قصها علينا قوله وكذلك التامل في حقائق اللغة لاستعارة
غيرها لها سائغ صغرى قياس آخر وكبراه قوله والقياس نظيره بعينه اما الاولى فظاهرة متفق
عليها واما الثانية فلانا احببنا حقائق النصوص ما يتوقف على طريق المجاز فامكننا الحاق غير ما
وضع له فكذلك بالقياس الحق حتى يعم بالتعليل فمكننا الحاق غير ما تناوله النص ولكن المصنف
اختصر الكلام بذكر الكبرى مرة واحدة واذا ثبت المماثلة فيصير النص الذي دعانا الى الاعتبار
في الثاني يدل عليه في الاول فيكون القياس واجبا فلا اقل من الجواز وهذا لان النظر والتامل فيما اصابهم
ليس بمقصود بعينه بل لنعتبر احوالنا باحوالهم فكان المقصود اعتبار حالنا بحالهم فلا يكون بين
حكم الهلاك بسبب الكفر وبين حكم التحليل والتحريم بسبب القدر والجنس فرق وللقائل ان يقول
لا نسلم الايجاب الذي يدلين يغاير الاستدلال بالدليل الاخر لان الامر للوجوب والاستحسان جائز
لا واجبة والجواب انا لا نسلم ان هذا الامر للوجوب ولئن سلم فيكون واجبا حال جائزا في اخرى فاذا لم يوجد
دليل اخر وخيف فوت الحادثة يكون واجبا واذا لم يكن كذلك يكون جائزا فان العلماء ما زالوا يقولون
في الحكم الشرعي انه ثابت بالكتاب والسنة والقياس قال رحمه الله وبيان ذلك في الاصل قوله تعالى
هو الذي اخرج الذين كفروا من اهل الكتاب من ديارهم لاول الحشر الى اخره هذا زيادة توضيح
لكون القياس مماثلا لما ذكر في الاية وامر فيها بالاعتبار بالنظر الى المعاني المنصوص عليها في الاصل اي
النص الموجب للاعتبار في قوله تعالى هو الذي اخرج الذين كفروا من اهل الكتاب من ديارهم لاول الحشر
وقصته ان الذين كفروا وهم بنو النضير صالحوا رسول الله صلى الله عليه وسلم حين قدم المدينة على ان
لا يكونوا عليه ولا له فنقضوا العهد بعد وقعة احد فخرج كعب بن الاشرف في اربعين راكبا الى
مكة فحالفوا عليه قريشا عند الكعبة فامر محمد بن مسلمة الانصاري بقتل كعب بن الاشرف فقتله
غيلة وكان اخاه من الرضاعة ثم خرج النبي بالكتائب وامرهم بالخروج من المدينة فاستمهلوا عشرة
ايام فدس المنافقون اليهم ان لا تخرجوا من الحصن فان قاتلوا فنحن معكم لا نخذلكم ولئن اخرجتم

لنخرجن معكم فلما ايسوا من نصرهم طلبوا الصلح فابى عليهم الا الجلاء على ان يحمل كل ثلاثة ابيات على بعير
ما شاؤوا من متاعهم فلحقوا بالشام باذرعات واريحا الا اهل بيتين منهم ال ابي الحقيق وال حيي بن اخطب
فانهم لحقوا بخيبر ولحقت طائفة منهم بالحيرة واللام في لاول الحشر متعلق باخرج كاللام في قدمت لحيوتي والمعنى
اخرج الذين كفروا عند اول الحشر وهذا اول حشرهم الى الشام وكانوا من سبط لم يصبهم الجلاء قط
وهم اول من اخرج من جزيرة العرب من اهل الكتاب والحشر الثاني هو اخراج عمر من خيبر الى الشام وقيل
الحشر الثاني يوم القيمة لان المحشر يكون بالشام ما ظننتم ان يخرجوا لشدة باسهم ومنعتهم ووثاقة حصونهم
وظنوا ان حصونهم تمنعهم من باس الله فاتاهم الله اي امر الله من حيث لم يحتسبوا اي لم يظنوا وهو كعب بن
الاشرف وقذف في قلوبهم الرعب بقتل رئيسهم غيلة يخربون بيوتهم بايديهم لحاجتهم الى الخشب والحجارة
ليسدوا افواه الازقة وان لا يبقى بعد جلائهم مساكن للمسلمين ومعنى تخريبها بايدي المؤمنين انهم لما عرضوهم
لذلك وكانوا السبب فيه فكانهم امروهم وكلفوهم على ذلك فاعتبروا يا اولي الابصار يا ذوي العقول
ولا تفعلوا افعالهم فيحل بكم ما نزل بهم فبين الشيخ طريق التامل فيها للاعتبار فقال فالاخراج من الدار عقوبة
بمعنى القتل لانه عديله في قوله تعالى ولو انا كتبنا عليهم ان اقتلوا انفسكم او اخرجوا من دياركم ولكونه
مثله اختار بنو اسرائيل القتل على الجلاء والكفر يصلح داعيا اليه كما يصلح للقتل واول الحشر دلالة على
تكرار هذه العقوبة كما ذكرنا انفا لان الاول يدل على ثان لغة وقيل ان الاول لا يدل على ثان بدليل ما لو
قال اول عبد اشتريه فهو حر فاشترى عبدا عتق من غير توقف على شراء عبد اخر ورد بان
اسم الاول يدل على الثاني لغة لا محالة وان لم يتوقف على وجوده كما في كلمة فانها تقتضي التكرار وان لم
يتوقف على وجود الفعل الثاني في حق الحنث وقوله ما ظننتم ان يخرجوا دليل على ان اصابة النصر جزاء
التوكل وقطع الحيل فان المؤمنين لما لم يظنوا خروجهم وراوا انفسهم عاجزين توكلوا على الله فجوزوا
بالنصر وان المقت والخذلان جزاء النظر الى القوة والاغترار بالشوكة هذا معناه مع ما لا يحصى
من معانيه قال ثم دعانا الى الاعتبار بالتامل في معاني النص للعمل به اي بما وضح من المعنى فيما لا نص فيه فكما وجب
التامل في معنى هذا النص للعمل به فيما لا نص فيه يجب التامل في سائر النصوص لاستخراج مناط الحكم ليعمل به
فيما لا نص فيه وبيان التامل لاستخراج المعنى باشارة صاحب الشرع يتحقق في مسئلة الربوا وذلك اي البيان
ان النبي صلى الله عليه وسلم قال الحنطة بالحنطة اي بيعوا لان الباء كلمة الالصاق فدلت على اضمار فعل
مثل قولنا بسم الله ودل على تخصيص الفعل المضمر قوله عليه السلام لا تبيعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء وحديث عبادة
بن الصامت ان النبي عليه السلام قال لا تبيعوا الذهب بالذهب والورق بالورق الا سواء بسواء والحنطة بالحنطة
الا سواء بسواء عينا بعين فمن زاد او استزاد فقد اربى ولان المضمر من جنس المظهر كما عرف ذلك في التعبير
في مواضع وقد روي الحنطة مرفوعا ولا بد ايضا من تقدير مضمر وهو اما الفعل المجهول نحو ان يقال تباع
الحنطة بالحنطة واما مضاف حذف واقيم المضاف اليه مقامه واعرب باعرابه مثل بيع الحنطة بالحنطة
وكلاهما على صيغة الخبر بمعنى الامر والحنطة اسم علم للمكيل اي غير مشتق من معنى موضوع لنوع من الطعام
الذي يصح ان يكال فليس المراد تحقيق الكيل فان ترك كيله لا يخرج عن كونه كيليا فقوبل بجنسه بقوله الحنطة
بالحنطة وقوله مثلا بمثل حال لما سبق يعني الحنطة وهو المعمول والاحوال شروط لانها صفات والصفات

مقيد كالمشروط فان قوله انت طالق راكبة بمنزلة قوله ان ركبت فانت طالق وفيه نظر فانا ما ذكرنا في الاستدلالات الفاسدة ان الوصف ليس بمعنى الشرط ثم معناه سلمنا ان هذا الوصف والامر للايجاب والبيع مباح فلا بد من صرف الامر الى الحال التي هي شرط الجواز فصار كانه قال اذا اردتم بيع الحنطة بالحنطة فبيعوا بهذا الشرط فلا بعد في ان يكون الشيء مباحا وشرطه واجب الرعاية عند الاقدام عليه كالنكاح فانه مباح والاشهاد شرط عند الاقدام عليه وكالنافلة فانها وان كانت غير واجبة يقتضي رعاية شروطها والمراد بالمثل المذكور في الحديث القدر اي الكيل في المكيلات والوزن في الموزونات لما روي في حديث اخر كيلا بكيل وكلام الرسول يفسر بعضه بعضا فثبت بهذا المجموع الذي ذكرناه اضمار البيع وايجاب المماثلة في القدر مرادا من المثل بصيغة الكلام اي باشارة صيغته والتامل في معناها والفضل اسم لكل زيادة وقوله ربوا اسم لزيادة هي حرام وهو فضل مال لا يقابله شيء في معاوضة مال بمال وفيه بحث اما اولا فلان قوله الفضل اسم لكل زيادة لو صح ان يحمل عليه قوله ربوا لانه لا يصح ان يقال كل زيادة ربوا واما ثانيا فلانه عرف الربوا بقوله هو فضل مال لا يقابله شيء في معاوضة مال بمال وهو منقوض بالربح في التجارات فانه فضل لا يقابله شيء في معاوضة مال بمال لان ما يقابله العوض لا يكون ربحا وهو غير ربوا بالاجماع والجواب عن الاول ان المراد بكل زيادة كل زيادة ترجع الى احد البدلين سواء كانت باعتبار القدر او باعتبار الحال بان كان احدهما نقدا والاخر نسيئة وهي حرام بالنص ولان العقد لما كان معاوضة لا يجوز ان يستحق به فضل خال عن العوض لان ذلك خلاف مقتضى العقد فيكون اخذه ظلما واشتراطه مفسدا للعقد وعن الثاني انا لا نسلم ان الربح خال عن العوض عند الشراء فان الربح انما يظهر عند البيع بتغير السعر برغبات الناس والجزء الذي كان يساوي درهما مثلا اذا تغير السعر صار في مقابلة الدرهم والزيادة على الدرهم وحده حتى يكون الزيادة خالية عن العوض والمراد بالفضل الفضل على القدر الشرعي وهو الكيل مثلا لان الفضل لا يتصور الا بناء على المماثلة والمماثلة بالقدر فالفضل لا يتصور الا بناء على القدر اما الاولى فليكون فضلا عليها حتى يكون زيادة هي حرام واما الثانية فبالنص وهو ما روي كيلا بكيل ولان المماثلة غير مرادة على الاطلاق حيث لا يشترط التساوي في جميع الصفات والجهات بالاجماع واذا ثبت ان المماثلة بالقدر فالفضل عليها كذلك واقل القدر الشرعي والمماثلة الشرعية نصف صاع فما يجري فيه الربوا نصف صاع وذلك مدان فلو باع مدا من ثلاثة امناء لا يجوز وفيه تامل وهو ان كلام الشيخ بظاهره يشير الى ان الفضل على المماثلة يكون قدر الادنى القدر في الشرع نصف صاع فالواجب ان يكون الربوا حراما اذا كان الفضل نصف صاع واما ما دون ذلك فلا يكون حراما وقد وقع في الفوايد البدرية هكذا وهو مخالف لرواية عامة الكتب فاذا ثبت ما ذكرنا صار حكم النص وجوب التسوية بينهما في القدر شرطا لجواز العقد ثم ثبوت الحرمة بناء على فوات حكم الامر وهو التسوية الواجبة بالحديث واذا كان كذلك فمحل الحكم ما يقبل المماثلة كيلا فما لا يقبل المماثلة كيلا لا يكون محلا للحكم بعكس النقيض فلا يتحقق فيه الفضل الحرام فيجوز بيع الحفنة بالحفنتين والتفاحة بالتفاحتين هذا حكم النص عرفناه بالتامل في صيغة النص فوجب علينا التامل فيما هو داع الى هذا الحكم مما هو ثابت بهذا النص وهو ايجاب المماثلة عند البيع بجنسها اي بجنس الحنطة او بجنس هذه الاموال

المذكور في الحديث واذا تاملنا وجدنا الداعي الى هذا الحكم القدر والجنس لان ايجاب التسوية بين هذه الاموال يقتضي ان تكون اموالا متساوية ولن تكون اموالا متساوية الا بالقدر والجنس فلا تكون ايجاب التسوية الا بالقدر والجنس اما الاولى فلئلا يلزم ترك المامور به واما الثانية فلان كل موجود من الحادث موجود بصورته ومعناه والمماثلة انما تقوم بهما فالقدر عبارة عن امتلاء المعيار بمنزلة الطول فانه طول والعرض فانه عرض فيما يعرف فصار به تحصل المماثلة صورة والجنس عبارة عن مشاكلة المعاني فيثبت به المماثلة معنى ولقائل ان يقول ان المماثلة الصورية كما تحصل بالوزن والكيل تحصل بالعد ايضا لانه يجعل العدديات امثالا متساوية كالكيل في المكيلات بدليل انها تضمن بالمثل في ضمان العدوان ويجوز السلم فيه وايضا ان عنيتم بالمماثلة ما ذهب اليه بعض المتكلمين من الاتحاد في الماهية فالصورة المذكورة لا مدخل لها في ذلك وان عنيتم بها ما ذهب اليه بعض اخر من كون احد الشيئين يسد مسد الاخر ويسد مسده فذلك لا يكون الا بالاشتراك في جميع الصفات وذلك معدوم فان الجودة ساقطة والجواب عن الاول انا لا نسلم ان العد يجعلها امثالا متساوية على وجه لا يبقى فيه تفاوت وانما جعلت امثالا في ضمان العدوان مع قيام التفاوت للضرورة لان الاتلاف قد تحقق والخروج عن العدوان واجب والتفاوت في القيمة اكثر فلو لم يتحمل هذا التفاوت لوقعنا في تفاوت اعظم منه وهو تفاوت القيمة والسلم عقد مشروع للرخصة فيتساهل فيه بدليل صحته في الثياب ولم يكن من ذوات الامثال وعن الثاني انا اخترنا الشق الثاني واشتراط الاشتراك في جميع الصفات ممنوع ولئن سلم فانما سقطت قيمة الجودة بالنص وهو قوله عليه السلام جيدها ورديها سواء تبرها وعينها سواء فصارت كانها لم تكن من الاوصاف وكذا بدلالة الاجماع فانهم اجمعوا على عدم صحة البيع فيما اذا باع قفيزا جيدا بقفيز ردي وزيادة فلس وهذه المسألة تدل على سقوط قيمة الجودة اذ لو بقيت لامكن جعل الفلس في مقابلة الجودة تصحيحا للعقد اذ الاعتياض عن الجودة صحيح اذا كانت مع الاصل كما اذا اختلف الجنس او لم يكن البدلان او احدهما من مال الربوا والمعقول وهو قوله ولا طريق ومعناه ان الاموال الربوية مما لا ينتفع بها الا باهلاكها وما لا ينتفع به الا باهلاكه فمنفعته في ذاته فالاموال الربوية منفعتها في ذاتها اما الاولى فظاهرة اذ ليست هي كالثياب ونحوها مثلا حتى يتحقق بها الانتفاع مع بقاء الذات وكذلك الثانية لعدم امكان الانتفاع باوصافه مع بقاء ذاته والتقوم للاشياء انما هو بمنافعها فما ليس له نفع لا يكون متقوما كما علم بالنقيض وقد تحقق ان لا نفع في اوصافها فلا يكون متقومة وفيه نقض اجمالي وهو ان الجودة لو سقطت عند المقابلة بالجنس لجاز بيع الاب او الوصي مال الصغير بمثله رديا ولما كان بيع المريض في مرض الموت حنطة جيدة بردية معتبرا من جميع المال الا من الثلث واللازم باطل فالملزوم كذلك بيان الملازمة ان ذلك صدر من اهله ولا تهمة فيه بترك النظر وبيع المريض صدر عن اهله وليس فيه تهمة التبرع فكان جايزا ومعتبرا من جميع المال كساير البياعات والجواب ان الجهة ساقطة عند المقابلة بجنسها لا محالة وعدم الجواز والاعتبار من الثلث باعتبار ان تصرف هولاء مقصور على الوجه الانظر ولا نظر في تصرف يفضي الى سقوط الجودة فلا يجوز والله اعلم **قال** رحمه الله ولما صارت امثالا بالقدر والجنس وسقط اعتبار قيمة الجودة شرطا لا علة الى اخره هذا خلاصة المطلوب يعني ولما صارت الاموال المذكورة في المنصوص عليها امثالا متساوية بالقدر والجنس لما عرف وسقط اعتبار قيمة الجودة شرطا

تصيرورتها اسما لا لاعلة لان السقوط عبارة عن العدم والعدم لا يصلح علة صارت المماثلة ثابتة بهذين
الوصفين معنى القدر والجنس وصار بواسطة ثبوت المماثلة سائر الاعيان فضلا على هذين التماثلين
بالكيل والجنس فصار شرط شيء منها في بيع المتجانسين بمنزله شرط الخمر في ان كل واحد حرام
خال عن العوض ومفوت للمماثلة الواجبة فهذا اى كون الداعي هو القدر والجنس ايضا معنى معقول
اى مفهوم من هذا النص معنى الحديث ليس بثابت بالراى بل هو مستنبط من النص فاذا علم
معنى النص والداعي والشرط والحكم لم يبق من بعد الا الاعتبار وطريقه هو انا وجدنا الارز
والدخن والجص سائر المكيلات والموزونات امثالا متساوية اى قابلة للتساوي بالمسوى
المذكور فكان الفضل على المماثلة فيها فضلا خاليا عن العوض في عقد المعاوضة مثل حكم النص
في الاشياء المنصوصة بلا تفاوت فلزمنا اثباته اى اثبات حرمة الفضل على حذف المضاف
على طريق الاعتبار وهو اى هذا الاعتبار مثل الاعتبار الذي ذكرنا في الامثلة في صحة الاعتبار
مثل الامثلة المذكورة من المثلات ليس بين ذلك الامثلة وبين هذه الجملة التي ذكرناها فرق
فان التامل في اشارة نصوص المثلات لمعرفة المعنى الداعي الى وقوعها لاجل الاعتبار وكذلك التامل
في حقائق اللغة للاستعمال مثل التامل في اشارات حديث الربوا من غير تفاوت وحصل عا
قلنا من الدليل على جواز القياس اثباتا اعتقاد حقية الاحكام المنصوصة بظواهر النصوص
اى بنظمها وطمانينة القلب وشرح الصدر باثبات معانيها التي هي مناط الحكم وهذا لان
المخبر اذا اخبر بشيء واعتقد السامع صدقه ثبت عنده اعتقاد حقيته ظاهرا بتصديقه
فاذا عاين ذلك حصل له طمانينه وانشراح صدر على ما اعتقد وان شئت فاستمع لما يتلى
من قوله تعالى قال بلى ولكن ليطمئن قلبي فاذا تامل المجتهد في معنى النص حتى وقف عليه
اطمان قلبه وانشرح بما كان اعتقد من حقيته ثبوت الحكم بظاهر النص فالمنع عن ذلك
حجر عن ادراك مثل هذه الفضيلة وكفى به مانعه خذلانا لا يقال ما ذكرتم مانع احتمال الخطاء
لانه لزم من تعدد المناط لا من نفسه وثبت به اى باثبات المعاني او بالقياس تعميم احكام
النصوص فان حكم النص قبل التعليل مقتصر على محله وبعده ثبت فيه وفي غيره وفي ذلك
اى في تعميم الاحكام تعظيم حدودها لكونها عاملة بظواهرها وبواطنها ولزمنا بهذا الاصل
معنى استعمال القياس محافظة النصوص بظواهرها ومعانيها اللغوية ومحافظة ما تضمنته
من المعاني الشرعية التي تعلقت بها احكامها لاجل الجمع بين الاصول والفروع وحفظها على هذا
الوجه لما فيه من التعظيم بكتاب الله وسنة رسوله هو الحق وما ذا بعد الحق الا الضلال والجهل
فان نافي القياس يتمسك فيما لا نص فيه بالاستصحاب وهو جهل لان مداره على ان لا دليل على
الحكم فلا يصار اليه الا عند الضرورة المحضة بمنزلة تناول الميتة **قال** رحمه الله وصار
متعلق الحكم بمعنى من المعاني ثابتا بحجة فيها ضرب شبهة وفي البعض احتمال وجائز وضع الاسباب
للحكم على هذا الوجه كالنصوص المحتملة بصيغتها من الكتاب والسنة وصار الكتاب تبيانا لكل
شيء من هذا الوجه لان ما ثبت بالقياس مضاف اليه فكان اولى من العمل بالحال التي ليس بحجة

فاذا تعذر العمل بالقياس يصير الى الحال **ش** هذا اشارة الى الجواب عما تمسك الخصم بالمعقول ان المعنى في الدلل
ووجه ذلك انا ذكرنا انه صيرورة تعلق الحكم بمعنى من المعاني التي اشتمل عليها النص ثابتا بحجة فيها ضرب
شبهة لكون المعاني متعددة وفي التعيين احتمال فان المعنى الذي عينه القايس قد لا يكون علة لكن جاز وضع
الاسباب الشرعية للحكم على وجه الشبهة كالنصوص المحتملة بصيغتها من الكتاب والسنة مثل الاي المأولة
والعام المخصوص وخبر الواحد وعلى هذا الوجه اعني القياس يكون الكتاب تبيانا لكل شيء اذ كل شيء لا يكون في القران
باسمه الموضوع له لغة فيكون تبيانا بمعناه وهو قد يكون جليا يقف كل احد من اهل اللسان عليه كحرمة الضرب
والشتم بمعنى الاذى الموجود في التافيف المنصوص عليه وقد يكون خفيا لا يقف عليه الا المجتهد بفضل
تامله وهو الجواب عن تمسك الخصم بقوله تعالى ما فرطنا في الكتاب من شيء وبقوله ولا رطب ولا يابس الا في كتاب
مبين على ان المراد بالكتاب اللوح المحفوظ في اكثر الاقاويل فاذا ثبت ما ادعينا باقامة الدليل ورد ما
تمسك به الخصم كان العمل بالقياس الذي تثبت حجيته اولى من العمل بالحال التي ليست بحجة عندنا كانه فاما
اذا تعذر العمل بالقياس يصار الى الحال لكونه حجة دافعة لا ملزمة على ما سنذكر ان شاء الله تعالى **قال**
رحمه الله وثبت ان طاعة الله تعالى لا تتوقف على علم الدهن **ش** هذا اشارة الى الجواب عما قيل لا يجوز
التمسك به لمعنى في المدلول وتقريره ان طاعة الله لا تتوقف على علم اليقين لانها جازت بالاية المأولة وخبر
الواحد مع انها لا تتوقف على علم اليقين وفيه نظر لان خبر الواحد قطعي الاصل والقياس ليس كذلك ولا
يلزم من اعمال ما هو قطعي الاصل اعمال ما ليس كذلك والجواب بانه لا تفاوت بينهما في افادة الظن وما ذكرتم
فانما هو جهة ترجيح الخبر على القياس عند التعارض لا غير فان التزم التفاوت بينهما بجعل الخبر مفيدا للعلم
كما ذهب اليه اهل الظاهر فذلك حط الاعلى ورفع الادنى وفيه ترك رعاية المشروعات بحدودها وكفى
بذلك جهلا والشيخ لم يتعرض للجواب عن بقية كلامهم ولا علينا ان نذكره تتميما للمراد فقوله ولا يطاع
الله بالعقول قلنا اردتم به ابتداء او فيما كان بمعنى النص في محل اخر والاول مسلم وليس الكلام فيه والثاني
عين النزاع واما الجواب عن الحديث فهو انا نقيس ما كان خفيا على ما كان ظاهرا بالطهارة فلم يكن قياس
ما لم يكن على ما كان وكل ما رووا من الاخبار في رد القياس فالمقصود منه الراى الذي يكون فيه رد المنصوص
كما فعله ابليس او راى قصد به اظهار الحق فان الله تعالى امر به في اظهار قيمة الصيد بقوله يحكم به ذوا عدل
قال رحمه الله فصل في تعليل الاصول واختلفوا في هذه الاصول فقال بعضهم هي غير شاهدة الى اخره
اختلف القائلون بحجية القياس في هذه الاصول يعني النصوص من الكتاب والسنة وقيل يعني الاصول الثلثة
والاول اظهر فقال بعضهم هي غير شاهدة اى غير معلولة في الاصل الا بدليل قام في البعض على كونه معلولا كالخبر
يجوز تعليله ويصح الالزام به على الخصم واطلاق لفظ الشاهدة اشارة الى ان النصوص تشهد بالله على احكامه
واستقبح بعض اهل اللغة اطلاق الفقهاء لفظ المعلول على النص فقال العلة التي هي المصدر لازم والنعت
منه عليل والصواب ان يقال هذا النص معلل واجيب بانه قد جاء في اللغة عل الشيء فهو معلول اى ذو علة
نص عليه في المغرب والعلة في اصطلاح الفقهاء المعنى المناط للحكم ماخوذ من العلة بمعنى المرض فيجوز ان
يقال هذا النص معلول اى ذو علة كما يقال للمريض معلول اى ذو علة وقال بعضهم هي معلولة بكل
وصف يمكن التعليل به الا لمانع من نص او اجماع يمنع التعليل ببعض الاوصاف فلا يعلل بالجميع ويقتصر

على عدم فيه المانع وقال بعضهم هي معلولة في الاصل فيها التعليل ولا حاجة فيه الى الدليل بل يكتفي فيه
بان يقال الاصل فيها التعليل لكن لا بد من دليل مميز تمييز من بين سائر الاوصاف في كونه متعلق الحكم
لا بكل وصف قال الشيخ وهذا اشبه بمذهب الشافعي فانه يجوز التعليل بالعلة القاصرة ولا الزام
فيه على الغير في الاكتفاء فيه على هذا القدر ولانه جعل الاستصحاب حجة ملزمة وهو التمسك
بالاصل وانما قال اشبه لان هذا المذهب لم ينقل عنه بل استدل بمسائله عليه واسند في الميزان
هذا القول الى الشافعي وبعض اصحابنا والقول الرابع انها معلولة بشاهد يعني الاصل فيها التعليل الا لمانع
مثل النصوص في المقدرات من العبادات والعقوبات ولا بد في جواز التعليل من دليل يميز الوصف
المؤثر من بين سائر الاوصاف ولا بد قبل الشروع في التعليل وتمييز الوصف المؤثر من اقامة الدليل
على ان النص للحال شاهد انه معلول ولا يكفي في ذلك ان يقال الاصل في النصوص التعليل لان هذا الظاهر
يصلح للدفع لا للالزام وهذا قول اكثر اصحابنا ومثاله اختلافنا في تعليل الذهب والفضة بالوزن مع اكثر
الشافعي رحمه الله التعليل بالوزن فلا يصح ان نستدل بان الاصل في النصوص التعليل بل لا بد من اقامة
الدليل في هذا النص على الخصوص انه معلول **قال** رحمه الله واحتج اهل المقالة الاولى بان
النص موجب بالصيغة الى اخره ا احتج اهل المقالة الاولى بان النص موجب بصيغته وبالتعليل ينتقل
حكمه الى معناه لان التعدية بدونه مستحيلة فيتغير حكم النص وذلك المعنى الذي يحصل بالتعدية من المعنى الحاصل
بالصيغة بمنزلة المجاز من الحقيقة لان معرفة المعنى الصيغي يتوقف على السماع كالحقيقة ومعرفة
المعنى الشرعي من النص لا يتوقف عليه فلا يترك الحقيقة بالاصل الا بدليل كما لا يجوز ترك الحقيقة
ثم استوضح هذا بقوله الا يرى ان الاوصاف متعارضة لان كل وصف يقتضي خلاف ما يقتضيه
الآخر فان وصف الطعم يقتضي حرمة التفاحة بالتفاحتين واباحة بيع قفيز جص بقفيزين
منه ووصف القدر مع الجنس يقتضي خلاف ذلك والتعليل بالكل بان يجعل الكل علة غير ممكن لان ذلك
لا يوجد في غير المنصوص عليه فالتعليل به يوجب سد باب القياس على انه متناقض والتعليل بكل وصف
على انفراده محتمل لان كل وصف يعينه القائس يحتمل ان لا يكون موجبا والموجب غيره فكان الوقف
عن التعليل هو الاصل فلا يترك الا اذا قام دليل يرجح بعض الاوصاف كنص او اجماع في نحو الاشتغال به واحتج
اهل المقالة الثانية بان الشارع لما جعل القياس حجة لما مر من الدلائل ولا يصير حجة الا بجعل اوصاف النص
علة لان التعدية لا تتحقق بدونه صارت الاوصاف كلها صالحة لان التعليل بجميع الاوصاف مستحيلة
لما مر وبوصف معين يستلزم التحكم فصلح للاثبات بكل وصف الا لمانع كمعارضة بعض الاوصاف
بعضا ومخالفة نص او اجماع مثل رواية الحديث فانه لما كان حجة واجتماع الرواة على نقل حديث
واحد متعذر لا يترك الا لمانع بان يخالف نصا او اجماعا او يظهر فسق الراوي فكذا هذا واجاب
عن قول اهل المقالة الاولى ان التعليل بكل وصف ممكن محتمل بقوله ولما صار القياس دليلا يعني في الشرع
صار التعليل من كل نص اصلا لتعميم الحكم بالتعدية والاحتمال الذي لم ينشأ عن دليل لا يقدح على الاصل
الثابت بالدليل ولهذا لم يترك حجيته بالاحتمال وقوله التعليل تغيير للحكم وترك للحقيقة
بقوله وانما التعليل لاثبات حكم الفرع فلم يكن فيه تغيير ولا ترك الحقيقة بل فيه تقرير باظهار

المعنى وطمانينة القلب نابقاء النص موجبا كما كان واثبات الحكم بالتعدية في غير المنصوص عليه واحتج
اهل المقالة الثالثة بانه لما ثبت القول بالتعليل بالدليل الموجب للقياس وصار ذلك اصلا في النصوص بطل
التعليل بكل الاوصاف لان بجميعها لا يستلزم نفي القياس ولان التعليل شرع للقياس مرة وللحجر اخرى عند
الشافعي رحمه الله لتجويزه بالعلة القاصرة وهذا اي التعليل بجميع الاوصاف يسد باب القياس لما بينا
فيكون التعليل للحجر لا غير وهذا خلف فوجب التعليل بواحد من الجملة وذلك يوجب قيام دليل التمييز لان الواحد
من الجملة مجهول والتعليل بالمجهول باطل قوله والواحد من الجملة جواب سؤال تقريره ان يقال سلمنا ان
التعليل بالجميع مستحيل لكنه يمكن بوصفين او اكثر وتقرير الجواب ان الواحد من الجملة متعين بعد
سقوط الجملة اذ لا دليل على الزايد عليه كما في وقت الصلوة لما تعذر كون جميع الوقت سببا تعين
الجزء الادنى وههنا سؤال مشهور وهو ما قيل لا يلزم من عدم صحة التعليل بالجميع عدم صحته بكل وصف
اذا امكن التعليل به مع ان فيه فتح باب القياس وزيادة تعميم حكم النص قيل في كلام القاضي جواب عنه
حيث قال الدلايل الموجبة للقياس جعلت النص معلولا ليمكن القياس ولا امكان يثبت بوصف من الجملة
واحتمل الزيادة على الواحد ورد بان الامكان كما يثبت بوصف من الجملة يثبت بكل واحد فلا يتم الدليل
ودفع شمس الائمة هذه الشبهة بقوله اختلف الصحابة في الفروع لاختلافهم في الوصف المناط في النص
اذ كل واحد يدعي ان العلة ما قاله فكان ذلك اتفاقا منهم على ان احد الاوصاف علة فلا يجوز التعليل بالجميع
وبكل وصف لانه مخالف للاجماع والذي يحسم مادة الاشكال ان التعليل بكل وصف يفضي الى تصويب كل
مجتهد وقد دل الدليل على بطلانه كما سنذكر فصح قول القاضي الامكان يثبت بوصف من الجملة ومعنى
قوله واحتمل الزيادة ان يتركب من وصفين كعلة الربوا وفيه اشارة الى ان معنى قولهم واحد من الجملة ليس
الواحد الشخصي البسيط بل ولو كان مركبا كان صحيحا بعد ما اعتبرت وحدته **قال** رحمه الله
وقلنا نحن ان دليل التمييز شرط على ما نبين ان شاء الله الى اخره ا اراد انا متفقون معهم في وجوب اشتراط
دليل التمييز وان اختلفنا في تفسيره على ما نبين ان شاء الله ان ذلك عندنا التاثير وعنده الاخالة لكنا
نحتاج قبل ذلك دليل التمييز الى اقامة الدليل على ان النص الذي نريد تعليله معلول في الحال ليس يخالف للقياس
لانا وجدنا من النصوص ما هو غير معلول وهذا النص يمكن ان يكون من تلك الجملة وهذا مختار الشيخ ومن تابعه
وبعض مشايخنا لم يشترط هذا الشرط فان قيل قد تقدم ان الاصل في النصوص التعليل واذا كان
ما ذكرتم محتملا بطل ذلك وعاد الى القول الاول لجواز ان يكون المعلل مما دل عليه الدليل اجاب بقوله لكن
هذا الاصل وهو كون التعليل اصلا في النصوص لا يسقط بهذا الاحتمال وانما صح جواز التعليل للحال قبل
قيام الدليل على كونه معلولا ولم يبق حجة على غيره وهو الفرع بالاحتمال ايضا مثال استصحاب الحال فانه
يصلح حجة فان حيوة المفقود لما كانت ثابتة بالاستصحاب جعلناها دافعة للاستحقاق فلا يورث
ماله ولا يصح جعله سببا للاستحقاق ولا يرث من احد لاحتمال الموت وللقائل ان يقول هذا الاحتمال
ناشئ عن دليل اولا فان كان الاول لزم بطلان الاصل الاول وهو كون الاصل في النصوص التعليل فلا يفيد
التمسك به جواز التعليل للحال والغرض خلافه كما مر آنفا وان كان الثاني لا يحتاج الى بيان كونه معللا في الحال
لان الاحتمال الذي لم ينشأ عن دليل غير معتبر كما مر اول الكتاب ويمكن ان يجاب عنه بانه احتمال ناشئ عن دليل

وفيه نظر لان الامكان بوصف مسمى بحاله في الامكان بكل وصف

وفيه نظر لان معنى كلامه ان يكون الوصف الامر على مسعلم لا مر على لانه قال فقع يحيث يشكل الدلايل انها بكل وصف علة تم

على ما سنذكره لكن الاصل عبارة عن حالة مستمرة لا تتغير الا بامور ضرورية فلو نظرنا الى الاحتمال بالكلية
اهملنا التعليل الدال على كون الاصل في النصوص التعليل ولو نظرنا الى الاصل اهملنا احتمالا نشاء عن دليل
واعمالهما ولو بوجه اولى من اهمال احدهما فقلنا انه قبل دلالة الدليل يجوز التعليل للعامل والزمنا دلالة
الدليل على انه للحال شاهد لوجوب التعليل **قال** رحمه الله ولا يلزم عليه ان الاقتداء بالرسول
واجب الى اخره هذا جواب سؤال يرد على هذا الاصل تقريره ان الاقتداء بالرسول في افعاله صلى الله
عليه وسلم واجب بقوله تعالى لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة وقوله قل ان كنتم تحبون الله
فاتبعوني كما ان التعليل في النصوص اصل وقد ثبت اختصاصه عليه السلام ببعض افعاله مثل اباحة صوم
الوصال وحل التسع والنكاح بغير مهر كما ثبت عدم التعليل في بعض النصوص ثم جاز العمل بذلك
الاصل من غير اشتراط قيام الدليل على عدم الاختصاص حتى جاز الاقتداء في افعاله وصح الالزام
على الغير ما لم يمنع عن ذلك مانع فينبغي ان يكون ههنا كذلك تقرير الجواب ان الاقتداء بالنبي عليه السلام
انما وجب لكونه رسولا واما انه صادقا ولا شبهة في ذلك وذلك لم يتطرق اليه شك ولا شبهة
ولا احتمال فوجب الاقتداء لوجود العلة الموجبة قطعا وانما الاحتمال دخل في نفس العمل فلم
يسقط العمل بعلة الموجبة قطعا فاما ما نحن فيه فليس كذلك لان النصوص نوعان معلول
وغير معلول فيصير الاحتمال واقعا في نفس الحجة ولان الشرع ابتلانا بالوقف مرة كما في المتشابهات
وبالاستنباط اخرى كما في غيرها فكان في ذلك اصل لم يستقم الاكتفاء باحد الاصلين وحاصله ان الاقتداء
اصل واحد وهو واجب والاحتمال الواقع في الفروع والنصوص اصلان احدهما يعارض الاخر فلا بد من بيان
مرجح وبهذا يندفع ما قال من لم يشترط هذا الشرط من ان الاقتداء بالنبي كالنصوص لان افعاله
عليه السلام نوعان ما نقتدي به وما لا نقتدي به وكما ابتلينا بالوقف في غير المعلول كذلك ابتلينا
بالاقتداء فيما يصلح له وبدونه فما ثبت الاختصاص ان الاقتداء غير متنوع وانما المتنوع افعاله
فالاحتمال فيه لم ينشأ عن دليل بخلاف النصوص فان نفسها متنوع الى معلول وغيره فكان الاحتمال
ناشئا عن دليل فكان معتبرا او فيه بحث اما اولا فان احدا من العلماء لم يشتغل به ولم يطلب ذلك من خصمه
ولا خصمه منه واما ثانيا فلان صحة التعليل بوصف مؤثر ظهر اثره بالكتاب او السنة او الاجماع
وذلك دليل على كونه معلولا واما ثالثا فلان ما ذكرتم ينافي ما ذكرتم اولا فان قولكم الاصل في النصوص
التعليل ان كان موجبة كلية بطل قولكم انها نوعان وان كان مهملة كان الاصل في النصوص عدم
التعليل بالتعارض الا اذا دل عليه الدليل وهو المذهب الاول وانتم ابطلتم ذلك ويمكن ان يجاب
عن الاول بانا لا نسلم ان احدا من العلماء لم يشتغل به ولئن سلمنا ذلك فان المتقدمين كانوا
في غاية الاحتياط في امر الاستنباط فلم يعلل احد منهم الا بوجود جميع شرائط التعليل فما كانوا
يحوجون الخصم الى المطلب وعن الثاني بان ما ذكرتم من ظهور اثر الوصف باحدى الحجج دليل على كونه
معلولا في الحال وليس المطلوب الا ذلك وعن الثالث بانها مهملة وكان الاصل في بعض النصوص
التعليل دون بعض اخر فاحتيج الى دليل يدل على ان الاصل الذي يطلب العلة فيه تعليله في الحال
معلل قطعا للاحتمال وليس هذا هو المذهب الاول لان المذهب الاول هو ان الاصل فيها عدم التعليل

مطلقا وما نقول به موجبة جزئية فهما على طرفي نقيض **قال** رحمه الله ومثاله هذا الاصل كون
في الذهب والفضة ان حكم النص في ذلك معلول فلا يسع منا الاستدلال بالاصل وهو ان
التعليل اصل في النصوص بل لا بد من اقامة الدلالة على ان هذا النص بعينه معلول ودلالة ذلك
ان هذا النص تضمن حكم التعيين بقوله عليه السلام يدا بيد وذلك من باب الربا ايضا الا يرى ان تعيين احد
البدلين بشرط جواز كل بيع احترازا عن الدين بالدين وتعيين الاخر واجب طلبا للتسوية بينهما
احترازا عن شبهة الفضل الذي هو ربوا وقد قال النبي عليه السلام انما الربوا في النسيئة وقد وجدنا هذا الحكم
متعديا عنه حتى قال الشافعي رحمه الله في بيع الطعام بالطعام ان التقابض شرط وقلنا جميعا فمن
اشترى حنطة بعينها بشعير بغير عينه حالا غير موصوف انه باطل وان كان موصوفا لما قلنا ووجب
تعيين راس المال في السلم بالاجماع واذا ثبت في ذلك ثبت انه معلول فلا يتعدى بلا تعليل بالاجماع
وقد صح التعدي ولم يكن الثمنية مانعة واذا ثبت فيه ثبت في مسألتنا لانه هو بعينه بل
الفضل اسم منه **قال** اي مثال ما ذكرنا ان لا بد في التعليل من اقامة الدليل على كون الاصل في الحال معلولا
مما قيل في الذهب والفضة ان الحكم في المنصوص معلول فلا يكفي للمعلل ان يقول لان الاصل في النصوص
التعليل بل لا بد له من اقامة الدليل على انه بعينه في هذا الحال معلول وذلك لان النص تضمن حكما هو
التعيين بقوله صلى الله عليه وسلم يدا بيد وانما قال تضمن لانه ثبت بالاشارة وهو الدلالة
التضمنية ووجوب التعيين من باب الاحتراز عن الربوا بقوله الا يرى ان تعيين احد البدلين
شرط جواز كل بيع احترازا عن الدين بالدين وان تعيين البدل الاخر فيما نحن فيه وهو الصرف
واجب طلبا للمساواة بين البدلين في العينية احترازا عن شبهة الفضل الذي هو ربوا فان العين
خير من الدين وان كان حالا فالمساواة في القدر والعينية احترازا عند اتفاق الجنس بقوله عليه السلام يدا بيد
وقوله عليه السلام انما الربوا في النسيئة وعند اختلافه فالشرط المساواة في العينية بقوله عليه السلام اذا اختلف
النوعان فبيعوا كيف شئتم بعد ان كان يدا بيد فثبت من هذا كله ان النص اثبت التعيين وقد
وجدنا هذا الحكم اعني وجوب التعيين متعديا عن هذا الاصل حتى شرط الشافعي رحمه الله التقابض
في المجلس في بيع الطعام بالطعام عند اتحاد الجنس واختلافه لتحصل التعيين كما شرطناه جميعا في بدل
الصرف عند اتحاد الجنس واختلافه لذلك وقلنا جميعا فمن اشترى حنطة بعينها بشعير بغير عينه
حالا غير موصوف ان البيع فاسد وان كان موصوفا لما قلنا من اشتراط تعيين البدلين طلبا للمساواة
احترازا عن شبهة الفضل وقيد بقوله حالا ليكون وجه عدم الجواز اظهر وقلنا وجب تعيين راس المال
في السلم بالاجماع اي بالقبض في المجلس سواء كان من الاثمان او غيرها لان المسلم فيه ابدا يكون
دينا وراس المال في الاغلب الدراهم او الدنانير وانها لا تتعين الا بالقبض فشرطنا القبض الذي
يحصل به التعيين كيلا يكون دينا بدين ولا نفرق بين ما يتعين وما لا يتعين دفعا للحرج واذا ثبت التعدي
في التعيين ثبت انه معلول فلا يتعدى الحكم الى الفرع بلا تعليل الاصل فان ما ثبت من الاصل بتعليله
لا يجوز ان يتعدى الى الفرع حكمه بلا تعليل بالاجماع قوله قد صح التعدي يجوز ان يكون لدفع ما عسى
ان يتوهم ان النص وان كان معلولا في الحال لا يجوز ان يمنع مانع عن التعليل ثانيا فان نص الذهب

والفضة يجوز ان يكون بعد كونه معلولا بما ذكرتم معلولا بالثمنية وهي علة قاصرة فيمنع عن التعليل بالعلة الطعم المتعدية فدفع ذلك بقوله وقد صح التعدي ولم يكن التعليل بالثمنية مانعا عن التعليل المذكور فكذا عن التعليل الثاني دفعا للتحكم واذا ثبت التعدي في حكم التعيين فيما ذكرنا من الصور ولم يمنعه التعليل بالثمنية ثبت في مسئلتنا وهو تعدي وجوب المماثلة الى ساير الموزونات وقيل معناه واذا ثبت التعليل فيه اي في التعدي الى ما ذكرنا من الصور ولا ازيد على الحكاية مخافة التطويل قوله لانه هو بعينه قيل اي التعليل لوجوب المماثلة عين التعليل لتعدي حكم التعيين لكون كل واحد منهما للاحتراز عن الربوا بل ربوا الفضل اثبت من ربوا النسيئة فان ربوا الفضل الذي بني عليه تعدي وجوب المماثلة اسرع ثبوتا من ربوا النسيئة التي بني عليه تعدي التعيين لان الاول حقيقة الفضل والثاني شبهته والحقيقة اولى بالثبوت من الشبهة وفيه بحث اما اولا فلان ثبوت التعيين بالتعليل فيما ذكرتم ممنوع بل هو ثابت بالنص قال صلى الله عليه وسلم في هذه الاشياء عند المقابلة بجنسها يدا بيد ثم قال واذا اختلف النوعان فبيعوا كيف شئتم بعد ان يكون يدا بيد فيجب القبض عند اتحاد الجنس واختلافه بالنص وفي راس المال السلم بنهيه عليه السلام عن الكالي بالكالي فكان وجوب القبض بالنص لا بالعلة واما ثانيا فلان الاستدلال بوجوب القبض في بيع الطعام بالطعام استدلال بما لا يراه المعلل وهو ما مر واما ثالثا فلان التعليل الاول قد يكون قبل التعليل بالثمنية فلا يلزم من منعه ما كان بعده منعه ما تقدم عليه فاندفع التحكم واما رابعا فلان قوله لانه هو بعينه مناف لقوله بل ربوا الفضل اثبت وكذلك ما ذكره الشارحون في تفسير كلامه من الدليل على العينية وهو ما ذكرناه من قولهم اي التعليل لوجوب المماثلة الى قولهم لكون كل واحد منهما للاحتراز عن الربوا واجيب عن الاول بان وجود النص في الفرع لا يمنع صحة التعدي من محل اخر اليه اذا كان التعليل موافقا للنص عند بعض بدليل قول الفقهاء هذا الحكم ثابت بالنص والمعقول على معنى انه لولا النص لكان الحكم ثابتا بالقياس فكان يتقوى عند كل واحد منهما بالاخر كما لو وجد نصان ورد بان هذا ليس مذهب الشيخ على ما سيجيء ولعل الصواب ان يقال اشتراط عدم النص في الفرع انما هو عند القياس وليس كلامنا في ذلك انما هو في اثبات شرطه بذلك على ان هذا انه لو كان قياسا دار او تسلسل واللازم باطل بالضرورة بيان الملازمة ان بيان التعليل لاجل القياس لو كان قياسا كان شرطه ان يكون الاصل معلولا قبل هذا التعليل لان الغرض ان قيام الدليل على كونه معلولا في الحال قبل الاشتغال ببيان عمومه شرط فان كان المبين لهذا التعليل هو المتاخر دار وان كان غيره تسلسل فيتعين ان المراد من كونه معلولا في هذا المحل وجدان ذلك المعنى في محل اخر سواء كان منصوصا عليه ام لا حيث لم يكن المراد تعدية الحكم الى الفرع لئلا يلزم اما المناقضة او اللغو على ما سيجيء في كلام الشيخ وعن الثاني بان القبض في بيع الطعام بالطعام يستلزم التعيين والمعلل قائل به فكان استدلالا بما قال به المعلل وعن الثالث بان التعليل علة لا يستلزم قيام الدليل على كونه معلولا في الحال فالحكم بتقديم بعض وتاخير اخر تحكم صرف لا محالة وعن الرابع بانه تشبيه وقوله بعينه

تأكيد للتشبيه مثل قولك زيد اسد بعينه بل اشجع فكما ان معناه زيد كالاسد في الشجاعة بعينه بل اشجع فكذلك معنى قوله لانه هو بعينه ان التعليل لوجوب المماثلة كالتعليل لتعدي حكم التعيين في كون كل واحد منهما للاحتراز عن الربوا بل ربوا الفضل اثبت ومن هذا ظهر ضعف ما ذكر في بعض الشروح في تفسيره بقوله اي التعليل لوجوب المماثلة عين التعليل لتعدي حكم التعيين لكون كل واحد منهما الى اخره قال رحمه الله وقال الشافعي رحمه الله ان تحريم الخمر معلول فلا بد من اقامة الدليل عليه ولا دليل عليه من قبل النص بل الدليل دل على خلافه الى اخره لما اثبت ان قيام الدليل على كون الاصل معلولا اصل التعليل للقياس لا بد منه اورد ما ورد من القياس على خلافه مشيرا الى ضعفه وهو ما قال الشافعي رحمه الله ان تحريم الخمر معلول يعني بوصف الاسكار فانه وصف مؤثر لان المنع من شرب ما يستر العقل الذي به يصير الانسان اهلا للتكاليف الشرعية امر معقول ولهذا لم يشربها نبي ولا اكثر من الصحابة قبل التحريم فيلحق ساير الاشربة المسكرة بها بعلة الاسكار فيحرم قليلها ويجب الحد لشرب القليل كالخمر قال الشيخ لا بد اولا من اقامة الدليل على ان النص المحرم للخمر معلول ليصح تعليله ولا دليل عليه من قبل النص بل الدليل دل على انه غير معلول قال النبي عليه السلام ان الله تعالى حرم الخمر لعينها قليلها وكثيرها والسكر من كل شراب فلو كانت حرمتها متعلقة بالسكر لم يحرم القليل كما قال بعض اهل الاهواء ولقائل ان يقول نعم ان لا دليل من قبل النص دعوى ذلك دعوى بلا دليل فان النص الذي ذكرتم مشترك الالزام لان الخمر انما سميت خمرا لمخامرتها العقول فبخصوصية المادة يدل على انه معلول لذلك فيتعدى الى غيرها من الاشربة وقوله والسكر مصدر يحتمل ان يكون بمعنى المسكر فيحمل عليه جمعا بين الادلة يمكن ان يجاب عنه بانا لا نسلم ان الخمر سميت خمرا لما ذكرتم فان المناسبة في التسمية ليست مستحقة فلا يصلح حجة وحمل السكر على اسم الفاعل فاسد لانه مجاز والاصل الحقيقة على انه اذ ذاك يستلزم التكرار فان الخمر على اعتبار الاشتقاق يدل على كل مخامر للعقل ولا شك الا بالمخامرة فصار معناه وحرم المخامر والمخامر من كل شراب ولا فائدة فيه فان قلت حرمة ساير الاشربة المسكرة مثل المطبوخ ادنى طبخة اذا اشتد والني من نبيذ الزبيب والتمر اذا اشتد وغير ذلك ونجاستها من باب التعدي من الخمر اليها فيدل على ان الخمر معلول اذ لا تعدي بدون التعليل اجاب الشيخ بان حرمتها ونجاستها ليست من باب التعدي لكنه اي الحكم وهو الحرمة والنجاسة ثبت بدليل فيه شبهة احتياطا وهو ما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم قال الخمر من هاتين الشجرتين مشيرا الى النخلة والكرمة فظاهره موجب ان يكون حكم هذه الاشربة حكم الخمر لانه صلى الله عليه وسلم بعث مبينا للاحكام لا للحقايق اللغوية فكان معناه ما يتخذ منهما له حكم الخمر فليس ذلك باعتبار كونه معلولا الا يرى انها ما ساوت على الوصف الذي ساوى في الخمر فان مستحل الخمر يكفر دون مستحلها ونجاسة الخمر غليظة ونجاسة غيرها خفيفة ولم

قال رحمه الله ومثال هذا الشاهد لما قبلت شهادته مع صفة الجهل بحدود الشرع بطل الطعن بالجهل الى اخره اي ومثال ما ذكرنا ان وصف الثمنية لما لم يمنع من تعدي حكم التعيين لا يصح الطعن بان يقال هذا النص معلول بهذا الوصف فلا يصح تعليله بوصف اخر وان التمسك بالاصل لما لم يصلح حجة ملزمة صح الطعن باحتمال كون هذا النص غير معلول وطلب اقامة الدليل على كونه معلولا لطعن الشاهد

بالجهل والرق في ان الطعن بالجهل غير صحيح وبالرق صحيح فان الشاهد لما قبلت شهادته مع صفة الجهل بحدود الشرع مبطل الطعن بانه جاهل لانه مع ذلك مقبول الشهادة فالطعن به ليس بطعن معتبر واما الطعن فيه بالرق مصحح لانه معه غير مقبول الشهادة فيحتاج المدعي الى اقامة الدليل على حريته والاستدلال بكون الاصل في الادمي الحرية غير كاف **قال** رحمه الله باب شروط القياس وهي اربعة ان لا يكون الاصل مخصوصا بحكمه بنص اخر وان لا يكون حكمه معدولا به عن القياس الى اخره ش‍ تعريف الشرط مذكور بعد هذا في الكتاب فنذكره هنا وشروط القياس اربعة بالاستقراء احدها ان لا يكون الاصل مخصوصا بحكمه بنص اخر وبيان هذا يحتاج الى بيان الاصل والفرع لكثرة دورهما في هذا الباب قيل الاصل في القياس عند اكثر الفقهاء والنظار هو محل الحكم المنصوص عليه كالبر في قياس الارز عليه في باب الربوا وعند المتكلمين هو الدليل الدال على الحكم في المقيس عليه من نص او اجماع وقيل الاصل هو الحكم في المقيس عليه ولكل من ذلك وجه لبناء حكم الفرع على كل واحد منها قيل والاشبه ان يكون الاصل هو المحل كما قال الجمهور لان الاصل يطلق على ما يبتني عليه غيره وعلى ما لا يفتقر الى غيره ويستغنيه اطلاقه على المحل بالمعنيين وفيه نظر لاستقامة اطلاقه على الباقين بالمعنيين فحينئذ كان الاشبه متابعة الجمهور فيه وان كان تقليدا لكن تقليد الجمهور اشبه واما الفرع فهو المحل المشبه عند الاكثر وعند البعض هو الحكم الثابت فيه بالقياس قيل وهذا اولى لانه يتفرع على الغير ويفتقر اليه دون المحل واذا عرف هذا فالمراد بالاصل في قوله وان لا يكون الاصل مخصوصا ان كان هو المحل فمعنى الخصوص التفرد والباء في بحكمه صلة الخصوص وفي بنص اخر للسببية ومعناه شرط القياس ان لا يكون المحل مختصا بحكمه بسبب نص اخر يدل على الاختصاص مثل حرية فانه مختص بحكم لا يشاركه فيه غيره عرف هذا الاختصاص بقوله تعالى واستشهدوا الاية وكونه ان يكون المراد بالخصوص خصوص العموم لكن بطريق الكرامة حتى يمنع من القياس لان فيه ابطال كرامته سواء كان ذلك الغير مثله او فوقه او دونه في الفضيلة لا مطلق الخصوص فانه لا يمنع القياس والباء في بنص اخر صلة الخصوص والنص الاخر دليل الخصوص والمخصوص منه غير مذكور ومعناه على هذا الوجه شرط القياس ان لا يكون محل الحكم مخصوصا من قاعدة عامة مع حكمه بنص اخر مثل حزيمة وفيه نظر الخصوص المصطلح لا ينقسم الى ما هو بطريق الكرامة وغيره ولئن سلمنا على ذلك لكن لا نم جوازه لان شرطه المقارنة ولئن سلمه ذلك فالعموم والخصوص من اوصاف النظم على ما مر فجعل العام المخصوص القاعدة العامة لا يكاد يصح على هذا الاصطلاح وان كان المراد بالاصل النص فالمراد من الخصوص التفرد ايضا لا الخصوص من صيغة عامة فانه غير مانع من القياس الا اذا كان بطريق الكرامة وقد عرفت ما فيه والباء في بحكمه على هذا بمعنى مع وفي بنص اخر للسببية والمختص به مذكور والضمير راجع الى الاصل اي شرط القياس ان لا يكون النص المثبت للحكم في المحل مختصا مع حكمه بذلك المحل بسبب نص اخر يدل على اختصاصه بذلك المحل مثل قوله عليه السلام من شهد له حزيمة فحسبه فانه مختص اي متفرد مع حكمه وهو قبول شهادة الفرد بسبب نص اخر يدل على اختصاصه بذلك المحل وهو قوله واستشهدوا شهيدين فانه يمنع قبول شهادة الفرد

فاذا ثبت في موضع بدليل كان مختصا به ولا يتعدى الى غيره وان كان المراد بالاصل حكم النص في المقيس عليه لا يستقيم تنزيله على كلام الشيخ فيكون مهجورا في هذا الكتاب والثاني ان لا يكون حكم الاصل معدولا به عن القياس اي لا يكون مما لا يعقل معناه والضمير في به راجع الى الاصل والباء للتعدية لان العدول وهو الميل عن الطريق لازم فيأتي المجهول منه بالباء ويكون معناه بالباء معنى الفاعل اي وشرطه ان لا يكون حكم الاصل عادلا عن سنن القياس والثالث ان يتعدى الحكم الشرعي الثابت بالنص بعينه الى فرع هو نظيره ولا نص فيه والضمير في بعينه راجع الى الحكم وفي نظيره الى الاصل وفي فيه الى الفرع وهذا شرط واحد جملة بشروط تفصيلا وسنذكر بعد هذا والرابع ان يبقى الحكم في الاصل بعد التعليل على ما كان قبل التعليل ومعناه ان الحكم في الاصل اي في النص الذي في المقيس عليه يبقى بعد التعليل على ما كان قبله من غير تغيير فصار مراده من الاصل هاهنا هو النص لما يعرف بعد هذا **قال** رحمه الله اما الاول فلانه متى ثبت اختصاصه بالنص صار التعليل مبطلا له وذلك باطل لانه لا الى اخره ش‍ هذا بيان وجه اشتراط كل من الامور المذكورة اما اشتراط الشرط الاول فلانه لما ثبت اختصاصه اي تفرد الاصل بحكم النص باطل لان التعليل والقياس لا يعارض النص واما اشتراط الشرط الثاني فلان حاصله الى اثبات الحكم بالقياس فاذا جاز الحكم مخالفا للقياس لم يصح اثبات الحكم بالقياس لان القياس يرد هذا الحكم كالنص الناسخ لا يستقيم اثبات الحكم به لاستحالة كون الشيء مثبتا ونافيا لشيء واحد في زمان واحد واما اشتراط الشرط الثالث فلان القياس محاذاة اي مساواة بين شيئين فلا يثبت وجوده الا في قابل له فان قابلية المحل شرط تاثير الفاعل والمحل القابل له لا بد وان يتعدد هو الاصل والفرع معا لان المحاذاة لا يتصور في شيء واحد ولا في شيئين احدهما لم يكن نظير الاخر فلو لم يتعد الحكم الى الفرع كان المحل شيئا واحدا وكذا اذا لم يكن الفرع نظير الاصل لم يتحقق المحاذاة فلذا شرط التعدي الى فرع هو نظيره والتعليل لاثبات الحكم الشرعي اللغوي لان القياس مدرك من مدارك الشرع ومفصل من مفاصله فلا يدرك به الا ما هو حكم شرعي واشترط تعدي الحكم بعينه وخلو الفرع عن النص ليتحقق المحاذاة لانها مع التغيير لا يتحقق وكذا اذا كان في الفرع نص لانه يمنع الحكم الشرعي بالقياس على ما سنذكر وفي هذه الجملة خلاف سنذكر ان شاء الله واما اشتراط الشرط الرابع فلما قلنا في وجه اشتراط الشرط الاول من ان القياس لا يعارض النص فلا يتغير به حكمه فان قيل لو كان عدم التغيير شرط صحة القياس لا يبقى القياس واللازم باطل لان الغرض خلافه فالملزوم مثله بيان الملازمة ان القياس يستلزم تغيير حكم النص من الخصوص الى العموم والعموم تغيير الخصوص ففي اشتراط عدم تغييره سد باب القياس اجيب بان المراد بالتغيير هو ان يغير بالتعليل ما كان مفهوما منه لغة قبله مثل اشتراط التمليك في طعام الكفارة بالراي كما قال الشافعي رحمه الله لان قوله تعالى او اطعام عشرة مساكين يقتضي الخروج عن العهدة بمجرد الاباحة اذ الاطعام جعل الغير طاعما وذلك يحصل بالاباحة فاشتراط التمليك بالقياس على الكسوة تغيير له وذلك باطل **قال** رحمه الله مثال الاول ان الله تعالى شرط العدد في عامة الشهادات وثبت بالنص الى اخره ش‍ لما فرغ من وجوه اشتراطها شرع في بيان مثال كل واحد منها فقال مثال الاول اي مثال الشرط الاول ان الله تعالى شرط العدد في جميع الشهادات بقوله واستشهدوا شهيدين وبقوله واشهدوا ذوي عدل منكم وغير ذلك وثبت بالنص قبول شهادة حزيمة وحده وهو ما روي ان النبي عليه السلام اشترى ناقة من اعرابي واوفى ثمنها ثم جحد الاعرابي استيفاء الثمن وجعل يصيح واعدداه هلم شهيدا فقال صلى الله عليه وسلم

يعارضه [illegible]

من شهد لي فقال خزيمة بن ثابت انا اشهد لك يا رسول الله انك اوفيته ثمنها فقال صلى الله عليه وسلم
كيف تشهد لي ولم تحضرنا فقال يا رسول الله انا نصدقك في خبر السماء افلا نصدقك فيما تخبر به من
اداء ثمنها فقال عليه من شهد له خزيمة فحسبه مثل قوله لكنه ثبت كرامة بشير الى الفرق بين تخصيص العام
وتخصيص خزيمة فان تعليل المخصص في العام يجوز وتخصيص هذا لا يجوز تخصيصه ثبت كرامة وهو يوجب
انقطاع شركة الغير فتعليله لالحاق غيره به سواء كان مثله او فوقه في الفضيلة لا يجوز لابطال معنى
الكرامة ووجه اختصاص خزيمة بهذه الكرامة من بين الحاضرين بجواز الشهادة للنبي عليه بناء على
ان قوله في افادة القطع بمنزلة العيان وقد يحمل الشارع التسامع في بعض الاحكام بمنزلة العيان فكان
قوله صلى الله عليه وسلم اولى بذلك احل الله تعالى الرسوله تسعا من النساء اكراما له وذلك ان الله
تعالى قصر الحل في النساء على اربع بقوله مثنى وثلث ورباع وخص رسوله باباحة تسع منهن ولا شك ان
اباحة النكاح من الكرامة لانه اثبات الولاية على حرة مثله ولهذا لا يملك العبد الا تزوج اثنتين لنقصان
حاله فكان اباحة الزيادة اكراما له فلم يصح تعليله اي تعليل حل التسع لتعديته الى غيره كما فعله
الرفضة فانهم جوزوا نكاح التسع اقتداء به صلى الله عليه وسلم لئلا يلزم ابطال الكرامة وكذلك
ثبت بالنص اقتضاء البيع محلا مملوكا مقدورا وهو قوله لحكيم بن حزام لا تبع ما ليس عندك اي في ملكك
ونهيه عن بيع الابق والخمر يقتضي ان يكون المبيع محلا مملوكا مقدور التسليم حسا وشرعا حتى لو باع ما لا
يملكه ثم اشتراه وسلمه او باع الابق او الخمر لم يجز لعدم الملك في الاول وعدم القدرة على التسليم في الباقيين
وجوز السلم في الدين اي فيما ليس في يده ولا في ملكه على خلاف ذلك الاصل بالنص وهو قوله صلى الله عليه وسلم
من اسلم منكم فليسلم في كيل معلوم ووزن معلوم الى اجل معلوم وما ثبت السلم بهذا النص الا موجلا
لان ظاهره يقتضي اشتراط هذه الاوصاف فكان تقديره من اسلم منكم فلا يسلم الا بهذه الاوصاف
فكان الجواز مختصا بالسلم حال وجود هذه الاوصاف كاختصاص قبول شهادة الفرد بخزيمة وحل التسع
بالنبي عليه فلم يستقم ابطال الخصوص بالتعليل كما قال الشافعي رحمه الله لما جاز السلم موجلا جاز حالا لكونه
ابعد من الغرر كسائر البياعات فان قيل ثم حكم هذا النص الى الثياب والعدديات المتقاربة
نحن نعديه الى السلم الحال اجيب بان الحكم فيها ثبت بالدلالة فان قوله عليه في كيل معلوم ووزن معلوم
يشير الى الجواز باعتبار حصول العلم بالقدر وكل ما يحصل العلم بقدره بالاستقصاء فيكون في معناه
فيلحق به بخلاف السلم الحال فانه ليس في معنى الموجل على ما سيجيء ولقائل ان يقول لا حاجة الى اشتراط هذا
الشرط لانه قد تقدم ان التعليل للقياس لا يصح الا اذا قام دليل على ان النص في الحال شاهد
ومع قيام النص على الاختصاص كيف يمكن ان تقوم دليل على كونه معلولا ويمكن ان يجاب عنه بما تقدم
ان التعليل الاول ليس للقياس فلا يكون قيام النص على الاختصاص مانعا عن ذلك لجواز ان يكون
معقول المعنى ومختصا بمحل نعم قد يكون مستبعدا وليس الكلام فيه وانما هو في الجواز **قال** رحمه الله
وقال الشافعي رحمه الله لما صح نكاح النبي عليه بلفظة الهبة على سبيل الخصوص الى اخره. ذكر مانع
الشافعي رحمه الله على هذا الاصل وان كان عنه مدفوعا استظهارا على قوة اشتراط هذا الشرط ووجه
تفريعه ان نكاح النبي صلى الله عليه وسلم لما صح بلفظ الهبة على سبيل الخصوص كرامة بطل التعليل

اما اختصاصه بذلك فقد ثبت بالنص وهو قوله تعالى خالصة لك بعد قوله وامراة مومنة ان وهبت
نفسها للنبي والخالصة مصدر يوكد به كوعد الله ونظيره العافية ومعناه خلص لك انعقاد النكاح بلفظ
الهبة خلوصا واما بطلان التعليل فلئلا يبطل الكرامة قلنا لا نسلم ان المراد من الخلوص ما هو بحسب اللفظ
بل الاختصاص في سلامتها له بغير بدل وفي اختصاصه صلى الله عليه وسلم بان لا تحل لاحد بعده وبيان
ذلك ان الاختصاص انما يكون فيما يعقل كرامة وذلك فيما نحن فيه اما في الثاني فلان قوله تعالى ان اراد النبي ان
يستنكحها خالصة لك من دون المومنين امكن ان يكون المراد به الخلوص له بعدم جواز نكاح المنكوحة
له لاحد بعده فيكون مرادا اما الامكان فلا يدفع واما كونه مرادا فبالنص والمعقول اما النص فقوله تعالى
وما كان لكم ان تؤذوا رسول الله ولا ان تنكحوا ازواجه من بعده ابدا وازواجه امهاتهم واما المعقول
فلان الاختصاص انما هو كرامة له صلى الله عليه وسلم ولا كرامة في حصر الالفاظ اما الاولى فظاهر
واما الثانية فلانه استعارة وطرق الاستعارة لا يختص بها احد دون واحد والبلغاء في ذلك سواسية
والمنازع يجيء واما في الاول فلان قوله ان اراد النبي ان يستنكحها خالصة لك بعد قوله ان وهبت
نفسها للنبي يحتمل ان يراد به سلامتها له صلى الله عليه وسلم بغير بدل وهو الظاهر من لفظ الهبة فيكون
مرادا بالنص والمعقول اما الاول فلما ذكر عقيبه قد علمنا ما فرضنا عليهم ووجه الاستدلال انه ذكر
النكاح بالمهر في ازواج الامة بيانا لمنته على نبيه عليه بالنكاح بغير مهر بدليل قوله لكيلا يكون
عليك حرج وهو متعلق بقوله خالصة يعني والله اعلم جوزنا نكاحهم بمهر ونكاحك بلا مهر كيلا يكون
عليك ضيق في امر النكاح ولا شك احد ان الحرج انما يلحق في لزوم المهر لا في العدول من لفظ الى لفظ
اخر فلا حرج خصوصا في حق من هو افصح العرب والعجم صلى الله عليه وسلم واما الثاني فلما ذكرنا في الوجه
الثاني واذا ثبت هذا بطل التعليل من حيث ثبوته كرامة قيل في عبارة الشيخ تسامح في قوله وفي
اختصاصه فانه استعمل الواو بمعنى او ولفظة في زائدة ولو قال واختصاصه بان لا تحل وقال
في ان لا تحل لكان احسن ويمكن ان يجاب عن الاول بانا لا نسلم ان الواو بمعنى او لجواز ان يكون المعنيان
جميعا مختصين به عليه اذ لا مانع عن ذلك لا لفظا ولا معنى وعن الثاني بجواز ان يكون الظرف خبر
مبتدا محذوف ويكون تقديره وقلنا الخلوص في اختصاصه بان لا تحل بعده فلا يكون في زائدة
قال رحمه الله وكذلك ثبت للمنافع حكم التقوم والمالية في باب عقود الاجارة بالنص
مخالفا للقياس المعقول الى اخره اي وكما تسلم في جوازه بالنص على خلاف القياس ثبوت حكم التقوم
والمالية للمنافع في باب عقود الاجارة فان ذلك ثبت بالنص مخالفا للقياس المعقول اما الاول فلقوله
تعالى فاتوهن اجورهن في حق الاظآر وقوله على ان تاجرني ثماني حجج وقوله عليه اعطوا الاجير حقه
قبل ان يجف عرقه واما مخالفته للقياس فلما ذكر الشيخ من قوله لان التقوم والتمول يعتمد الوجود
وبقاء البقاء والمنافع غير موجودة فالمتقوم غير المنافع اما الثانية فظاهر لانها اعراض تحدث
ولا تبقى واما الاولى فلما بينه الشيخ بقوله لتصلح للاحراز فان التقوم انما يثبت بالاحراز المعدوم
لا يحرز وقوله والتقوم عبارة عن اعتدال المعاني وبقاء به ولا اعتدال بين العين والمنافع اما الاولى
فظاهر فانا لا نعلم قيم الاشياء الا باعتبار التعادل بين المعنى الذي يعتبر به التبادل

واما الثالثة فلما ذكر الشيخ بقوله وبين العين والمنافع تفاوت في نفس الوجود وذلك يستلزم التفاوت في المعاني اما التفاوت بينهما في نفس الوجود فلان العين جوهر موجود يبقى زمانين والمنفعة معدومة تحدث شيئا فشيئا ولا تبقى زمانين واما استلزامه التفاوت في المعاني فلان الموجود الباقي لا يكون كالمعدوم الذي لا يبقى فيما يقع به التبادل وعلى هذا التقرير يكون كلام الشيخ متضمنا لدليلين ويمكن ان يحمل كلامه دليلا واحدا بجعل قوله لان التقوم والتمول يعتمد الوجود صغرى القياس وقوله وبين العين والمنافع تفاوت في نفس الوجود كبراه لانه في معنى والمنافع غير موجودة فيكون قوله ليصلح للاحراز بيان الصغرى وقوله والتقوم عبارة عن اعتدال المعاني تعريفا للتقوم واذا ثبت انه مخالف للقياس المعقول ثابت بالنص في عقود الاجارة فيكون مختصا بها فلا يجوز ابطال هذا الخصوص والتعدية الى الاتلاف والغصب كما مر في اول الكتاب قيل ايراد هذا المثال في الشرط الثاني لكونه معدولا عن القياس كان اولى الا انه اورد في هذا الفصل لانه مع كونه غير معقول المعنى مخصوص حكمه عن قاعدة عامة بنص اخر خالفها وفيه نظر لانه اذا كان ذا جهتين جاز ايراده في كل واحد من الفصلين فبطل الاولوية **قال** رحمه الله ومثال الثاني من الشروط ان اكل الناسي معدول به عن القياس وهو فوات القربة بما يضاد ركنها هو القياس المحض الى اخره اي مثال الشرط الثاني وهو ان لا يكون معدولا به عن القياس ان حكم اكل الناسي وهو بقاء الصوم مع الجناية معدول به عن القياس لان القياس فيه فوات القربة بما يضاد ركنها وان كان ناسيا لان الشيء لا يبقى مع ضده ومنافيه والنسيان لا يعدم الفعل الموجود ولا يوجد المعدوم الا يرى انه لو اتلف مال انسان ناسيا او ترك ركنا من اركان الصلوة كان كمن فعل ذلك عامدا ولكنه ثبت حكم النسيان بالنص وهو قوله صلى الله عليه وسلم تم على صومك فانما اطعمك الله وسقاك معدولا به عن القياس وهو حديث مشهور يجوز الزيادة به على قوله ثم اتموا الصيام الى الليل وعموم قوله عليه السلام الفطر مما يدخل ينبغي ان يفسد الصوم الا ان الناسي خص من هذين النصين بالحديث المشهور الذي رويناه والخصوص من النص بعلل الدليل يجوز ان يعلل بعدم القصد ويتعدى الحكم الى الخاطي والمكره والنائم الذي صب في حلقه الماء لعدم قصدهم [illegible] التخصيص انه انما يتحقق فيما كان داخلا والناسي غير داخل لان الفعل غير مضاف اليه فلم يكن تاركا للكف بل كان كما كان فلم يكن تخصيصا وفيه نظر لان الدخول انما يعتبر في العام لو سلم انه داخل في قوله ثم اتموا الصيام الى الليل والاولى ان يقال ان الناسي داخل في قوله ثم اتموا باق على الدخول كما كان الا ان الشارع اخرج فعله عن حيز المنافي بما رويناه من الحديث ولقائل ان يقول قوله معدولا به عن القياس لا مخصوصا من النص دعوى لا بد لها من بينة وما ذكرتم من انه باق على كونه متناول العام فليس كذلك بل هو عين النزاع والجواب عنه بما تقدم في اول الكتاب ان الدليل الخصوص اولا شرطه المقارنة وقد ثبت ذلك بالدليل المار ثم لم يدل دليل على المقارنة فلا يكون تخصيصا على ان التخصيص عنده بطريق المعارضة بالاخراج والخارج من الاتمام لا يكون اتماما وقد امر النبي صلى الله عليه وسلم بالاتمام بقوله تم على صومك فدل على انه باق على الكف لا مخرج منه وهذا دقيق ويجوز ان يكون مراده بالتخصيص تخصيص الكرامة بحرمة ونفي ذلك لان مثل ذلك التخصيص يمنع الالحاق وقد الحق غير الاعرابي به فدل

قوله لا مخصوصا من النص رد لقول الشافعي رحمه الله ان عموم قوله ثم اتموا الصيام الى الليل

وجوابه ان دخوله في العموم المفهوم من قوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل ودعوى ان غير الكف ممنوع للتقوم ونوضح عموم الحديث المذكور فان عمومه باعتبار النظر لا باعتبار العموم

وفيه نظر لانا اذا قلنا النوم [illegible]

على انه ليس بتخصيص واذا ثبت انه معدول به عن القياس لم يصح التعليل للقياس لصيرورة التعليل لضد ما وضع له الحكم لانه انما وضع معدولا به عن القياس ليقتصر على المحل الذي ثبت فيه فلو علل وعدي صار التعليل لغير ما وضع له الحكم ويجوز ان يعود ضمير الى القياس ويكون تقديره فلم يصح التعليل للقياس حال كون الحكم معدولا عنه فيصير بانتصاب التعليل حالا لضد ما وضع القياس له فان القياس يقتضي الفطر كما قلنا والتعليل لبقاء الصوم وتعديته الى محل اخر يكون لضد ما وضع له قيل هذا انما يلزم ان لو كان الحكم مخالفا للقياس من كل وجه وليس كذلك فان بقاء صوم الناسي لعدم القصد معقول فيجوز ان يتعدى الى الخاطي والمكره واجيب بان عدم القصد لا يجعل الموجود معدوما فان قيل قيام الدليل على كون الاصل شاهدا من امارات التعليل عندكم وقد قام ذلك فان ثبوت هذا الحكم في مواقعة الناسي بالتعليل فيكون معلولا فيتعدى الى الخاطي والمكره اجاب الشيخ بانا لا نسلم ان ذلك ثابت بالتعليل بل بدلالة النص لانهما في قيام الركن بالكف عنهما سواء لثبوتهما بخطاب واحد وهو قوله ثم اتموا الصيام الى الليل بعد قوله فالان باشروهن وابتغوا ما كتب الله لكم وكلوا واشربوا فكان النص الوارد في الاكل واردا في الجماع ونوقض بان اتحاد الخطاب لا يدل على التساوي في الاركان فان الصلوة وجبت بقوله ثم اقيموا الصلوة مع تفاوت اركانها واجيب بمنع اتحاد الخطاب فان كل ركن منها ثابت بخطاب على حدة واستوضح ثبوته بطريق الدلالة بقوله الا يرى وتقريره ان معنى تم على صومك لغة عدم الجناية فان من سمع فقيها كان او غيره يفهم منه ان بقاء الصوم بالاكل باعتبار ان الناسي غير جان بالاكل لانه ليس محلا لها فلم يبق فرق بينهما سوى اختلاف الاسم وهو غير مانع عن ثبوت الالحاق بطريق الدلالة كمن به سلس البول مع المستحاضة فكان مثله فيثبت الحكم فيه بدلالة النص **قال** رحمه الله وكذلك ترك التسمية على الذبيحة ناسيا جعل عفوا بالنص معدولا به عن القياس فلم يحتمل التعليل وكذلك حديث الاعرابي الذي قال له رسول الله صلى الله عليه وسلم كل انت وعيالك معدول به عن القياس الى اخره اي وكاكل الناسي في كونه معدولا به عن القياس ترك التسمية على الذبح ناسيا جعل عفوا بقوله صلى الله عليه وسلم حين سئل عمن ذبح بترك التسمية ناسيا كلوه فان تسمية الله في قلب كل مسلم معدولا به عن القياس لعدم شرطه وهو التسمية بالاتفاق فان عند الشافعي رحمه الله الملة شرط تقوم مقام التسمية حتى لم تحل ذبائح المشركين لعدمها واذا ثبت معدولا به عن القياس لم يحتمل التعليل بان يقال العلة فيه قامت مقام التسمية فكذا في العامد ولا يمكن القول بالدلالة لانتفاء المساواة بينهما لان الناسي معذور وغير معرض عن التسمية يؤيده ما روى الكلبي عن ابن عباس رضي الله عنهما في الناسي انه كل ذبيحته وتسميته ملته واذا تعمد لم تحل وكذلك حديث الاعرابي الذي قال له رسول الله صلى الله عليه وسلم كل انت وعيالك معدول به عن القياس لان التكفير انما يكون بما عليه من بدنه او ماليته لا بماله وعلى هذا التقرير هو من امثلة الشرط الثاني وقوله وكان الاعرابي مخصوصا به اشارة الى انه يجوز ان يكون من امثلة الشرط الاول وعلى كلا التقديرين لا يجوز تعليله فان قيل المستحسنات كلها معدول بها عن القياس لمخالفتها القياس الظاهر فكان الواجب ان لا يجوز تعليل شيء منها والواقع خلافه اجاب الشيخ بانها اقسام كما سياتي فما كان ثابتا بقياس خفي ليس بمعدول به عن القياس من كل وجه فيجوز تعليله وتعديته وما ليس كذلك فلا يجوز على ما سنذكر ان شاء الله **قال** رحمه الله واما الاصل

وفيه نظر لان خصوصه يبقى [illegible] القياس ولم [illegible] من هل خصوص الكرامة

اذا عارضه اصول فلا يسمى معدولا به عن القياس الى اخره اختلف العلماء في جواز القياس على اصل خالف
الاصول فذهب عامة اصحابنا والقاضي والشيخان ومن تابعهم وعامة اصحاب الشافعي وعامة المتكلمين
الى جواز ذلك اذا كان له معنى يتعداه وليس ذلك معدولا به وذهب بعض اصحابنا المتقدمين الى جوازه وفصل الكرخي
فقال ان كانت علته منصوصة كما في سؤر الهرة او الامة اجمعت على تعليله او كان ذلك الحكم موافقا
لبعض الاصول وان كان مخالفا لبعض كخبر التحالف فانه قبل القبض موافق وبعده لا جاز القياس عليه
والا فلا ووافقه محمد بن شجاع البلخي فيما ثبت الحكم بدليل قطعي كالنص او الاجماع احتج المانعون مطلقا
بان اثبات الشيء مع منافيه لا يصح لانه اذا جاز قياسه على اصل لم يكن فرق بين هذا الاصل وبين ساير
الاصول فيخرج عن كونه مخصوصا بالقياس عليه دون غيره والا لزم التحكم واستدل الكرخي على ذلك
الوانه قال اذا كانت العلة منصوصة كان كل فرد وجدت فيه العلة كالمنصوص عليه وكذا لو اجمعوا على
جواز القياس عليه لان الاجماع كالنص واذا كان الحكم موافقا لبعض الاصول دون بعض جاز القياس
ايضا لانه لم يكن معدولا به عن القياس من كل وجه واحتج محمد بن شجاع بان الدليل اذا كان مقطوعا به
كان اصلا بنفسه فجاز القياس عليه كالقياس على غيره فوجب ان يرجح المجتهد احد القياسين بخلاف
ما اذا لم يكن كذلك فان القياس على الاصول اولى من القياس عليه واحتج المجوزون بان الاصل الذي
عارضه اصول ليس معدولا به عن القياس وكل ما لم يكن معدولا به عن القياس يجوز القياس عليه اذا
كان له معنى يتعداه فالاصل الذي عارضه اصول يجوز القياس عليه اذا كان له معنى يتعداه اما الثانية
فظاهرة مما تقدم واما الاولى فلما ذكر الشيخ من قوله لان التعليل لا يقتضي حدا من الاصول اي ليس
من شرط صحة التعليل ان يكون للفرع اصول في هذا الجانب بخلاف الاصول اصل بحذائه بحال العلة
لعدم جواز التحكم فجاز ان يستنبط منه معنى كما لو كان موافقا للاصول غاية ما في الباب لزوم تعارض
القياسين اعني القياس على هذا الاصل والقياس على ساير الاصول وذلك لا يمنع القياس لكن العدد
من الاصول مما يصلح للترجيح فان الترجيح بكثرة الاصول جايز على مثال ما قلنا في اخر باب المعارضة
في عدد الرواة ان الترجيح قد يقع بكثرة الرواة فان خبر المشهور راجح على خبر الواحد ولكن لا يخرج به
عن ان يكون رواية الواحد معتبرة فكذا النص اذا كان معقولا يجوز تعليله للتعدية وان
عارضه اصول مثاله ما ذكر الشافعي رحمه الله في مسح الرأس انه مسح فيسن تثليثه كالغسل وقلنا انه
مسح فلا يسن تثليثه وتعارض ما ذكر الشافعي رحمه الله اصول كثيرة كمسح التيمم والخف والجورب والجبيرة
والجواب عن المخالفين انه لما ثبت كونه غير معدول عن القياس جاز القياس عليه مطلقا لان الادلة
الدالة على جواز القياس لم تفصل بين صورة وصورة قال رحمه الله واما الثالث فاعظم هذه
الوجوه فقها واعمها نفعا الى اخره الشرط الثالث شرط واحد سمية وشروط متعددة تفصيلا
ولما كان كذلك لم يستغن عن ذكره بما تقدم من نفسه بل احتاج الى الامعان في تبيين معناه فمن ذلك
الجملة ان يكون الحكم المعلول شرعيا لا لغويا وهو شرط مختلف فيه فذهب ابن سريج واما قلانسي
وجماعة من اهل العربية الى جريان القياس في الاسامي اللغوية جريانه في الاحكام الشرعية واستدلوا
على ذلك بان تسمية الخمر دارت مع الشدة وجودا وعدما اما وجودا فلان عصير العنب قبل الشدة

لا يسمى خمرا فاذا حصلت الشدة سمي خمرا واما عدما فلان الشدة اذا زالت وصار خلا زال الاسم والدوران
يفيد غلبة الظن بعلية المدار للداير والشدة حاصلة في النبيذ فيسمى خمرا وقد علمنا ان الخمر حرام فيحصل الظن
بان النبيذ حرام والظن حجة فيحرم النبيذ وبانه ثبت عن اهل اللغة بالتواتر جواز القياس في اللغة الا يرى
ان كتب النحو والتصريف والاشتقاق مملوة من الاقيسة واجمعت الامة على الاخذ بذلك الا في ما اذ لا يمكن
تفسير القرآن والاخبار الا بتلك الاقيسة فكان ذلك اجماعا بالتواتر وذهب الجمهور الى ان القياس في اللغة
غير جايز مستدلين بقوله تعالى وعلم ادم الاسماء كلها فانه يدل على انها باسرها توقيفية فلا يثبت بالقياس
ورد بان علم بمعنى الهم ولئن سلم فالمراد بها الحقايق ولئن سلم فالقياس مظهر فجاز ان يكون اللغات توقيفية
والقياس يظهر ما خفي كما في الشرعي واجيب بان الكل خلاف الاصل وعدول عن ظاهر اللفظ وما اجمع عليه
المفسرون في هذه الاية ولئن سلم فالالهام من الله تعالى في حق الانبياء عليهم السلام تعليم وقولهم القياس مظهر
ان عنوا به مطلقا فممنوع وان ارادوا به في اللغة فكذلك وان عنوا به في احكام الشرع فلا يفيدهم وقولهم
جريانه في الاحكام الشرعية باطل لانه اثبات القياس في اللغة بمثله وبالمعقول وهو ان القياس بالتعليل وتعليل
الاسامي غير جايز اذ لا تجب المناسبة بين الاسماء والمسميات وان العرب ان عرف انهم وضعوا الخمر للني
المشتد من ماء العنب خاصة فدعوى وضعهم لغيره تقول عليهم وان عرف انها وضعت لكل ما خامر العقل
فاسم الخمر للنبيذ ثبت توقيفا لا قياسا وان سكتوا عن الامرين احتمل ان يكون اسما للني من ماء العنب خاصة
واحتمل غيره فلا نحكم عليهم بان لغتهم هذا فانهم قد يضعون الاسم لمعنى ويخصصونه بالمحل كما سموا الزجاج
قارورة لقرار المايع فيه ولا يسمون الحوض قارورة وان تحقق القرار فيه فثبت ان لا مدخل للقياس في اللغة
اصلا قيل انما يثبت بالقياس الاسامي الشرعية لا اللغوية فان الشرع لما وضع الاسماء لمعنى الصلوة والزكوة
والحج لاختصاصها باحكام شرعية جاز قياس كل محل وجد فيه المعنى وتسميته بذلك الاسم وكل اسم بني
عليه حكم شرعي فهو اسم شرعي لا لغوي فعلى هذا ثبت اسم الخمر للنبيذ والزنا للواطة شرعا ثم يترتب
الحد عليها بالنص واجيب بان الاسماء الموضوعة شرعا كالموضوعة لغة وما وضع لغة يشترك فيه جميع اهل اللغة
فكذا في الموضوع شرعا يشترك فيه كل من يعرف احكام الشرع وما يكون بطريق الاستنباط لا يعرفه الا القايس
فتبين انه لا يجوز اثبات الاسم بالقياس على اي وجه كان والجواب عن قولهم ان الدوران يفيد الظن انه كذلك
فيما يحتمل التعليل وههنا لا يحتمل لانتفاء وجوب المناسبة بين الالفاظ والمعاني وما ذكروا من الاقيسة انه ثابت
بالتوقيف على التحقيق قال رحمه الله ولهذا قلنا ان من حاول بالراي ان يستعمل الفاظ الطلاق في باب العتاق
كان باطلا الى اخره اي ولاشتراط كون الحكم شرعيا قال اصحابنا ان من اراد ان يثبت بالتعليل جواز استعمال
الفاظ الطلاق للعتق بان يقول الطلاق لزوال الملك وهو موجود في العتق فيجوز استعماله فيه كان تعليله ذلك
باطلا لان الاستعارة نوع من اللغة لا تنال الا بالتأمل في معاني اللغة والحكم الشرعي ليس كذلك فليست الاستعارة
حكما شرعيا فلا يجوز التعليل لها وكل من مقدمتيه ظاهرة اما الاولى فلان الاستعارة مجاز وهو نوع من
المعاني اللغوية لا محالة واما الثانية فلان معرفة الحقيقة والمجاز ليست من احكام الشرع ومثل هذا التعليل
المذكور جواز النكاح بالفاظ التمليك مثل البيع والهبة وكذلك التعليل لاستعارة كلمة النسب للتحرير مثل
قوله لعبده هذا ابني لما قلنا ان طريقه التأمل فيما هو طريق الاستعارة عندهم كما قال علماؤنا في جواز النكاح

بلفظ التمليك في جواز العتق بكلمة النسب لا بطريق القياس لان صلاحية اللفظ كناية عن غيره ليست بحكم
شرعي وكذلك التعليل لشرط التمليك في الطعام في كفارة اليمين كما قاس الشافعي رحمه الله باطل عندنا لان
التعليل اما لمعرفة المراد من الطعام او لتعديه الحكم من الكسوة اليه والاطعام لغوي لا مدخل للقياس
في معرفته وكذلك الكسوة اسم لغوي فلا يكون ما يفهم بالكسوة حكما شرعيا ليصح تعديته بل معنى العلة
حقيقة كل واحد والاطعام فعل متعد لازمه طعم فحقيقته جعل الغير طاعما وذلك يحصل بالتمكين من الطاعم
فيخرج به عن العهدة ثم يصح التمليك بدلالة النص لوجود معنى المنصوص فيه وزيادة على ما مر في باب الوقوف
على احكام النظم واما الكسوة فهي في الحقيقة اسم لما يلبس لا لمنافعه وفعل اللبس وعين الملبوس لا يصير
كذلك الا بالتمليك فشرطنا التمليك فيها على ما مر فبطل التعليل من كل وجه فانه لا يصح ان يقال يشترط التمليك
في الكسوة فيشترط في الطعام قياسا ولا ان يقال يحصل الخروج عن العهدة بالاباحة في الاطعام فيحصل
في الكسوة ايضا لما ذكرنا ان كل واحد اسم لغوي لا مدخل للقياس في معناه وكذلك التعليل لاثبات اسم
الزنا للواطة واسم الخمر لساير الاشربة واسم السارق للنباش باطل لما بينا ان شرط القياس تعدية
الحكم الشرعي وهذه اسماء لغوية فلا يجري فيه القياس قال رحمه الله والثاني من هذه الجملة
التعدية فان حكم التعليل التعدية عندنا بحيث يبطل التعليل بدونه الى اخره ومن ذلك الجملة التعدية
وجعلها ثانية وان وجب في اللفظ اولا لانه قال تعدية الحكم لان التعدية انما هي للحكم فهي تقتضيه
وتحصل بعد وجوده فلهذا قدمه وحكم التعليل عندنا التعدية بحيث يبطل بدونه اي بدون المذكور
او بدون هذا الحكم يعني التعدية وقال الشافعي التعليل صحيح بدون شرط التعدية وجوز التعليل
بالثمنية وحكمه ثبوت الحكم في المنصوص عليه بالعلة سواء كانت العلة متعدية او لا فان كانت متعدية
يسمى التعليل قياسا وان كانت غيرها يسمى تعليلا فكان التعليل اعم من القياس عنده وفيه نظر فان حاصله
ان التعليل يسمى تعليلا وهو حمل فاسد اعلم ان الاصوليين اتفقوا على ان التعدية شرط صحة القياس
وعلى ان التعليل بالعلة القاصرة الثابتة بنص او اجماع صحيح كقوله عليه السلام انها دم عرق انفجر واختلفوا في صحة
التعليل بها اذا كانت مستنبطة كتعليل حرمة الربا في النقدين بالثمنية فقال الكرخي والقاضي
ابو زيد وعامة المتاخرين وابو البصري من المتكلمين وبعض اصحاب الشافعي رحمه الله انه فاسد وهو مذهب
الشيخ اشار اليه بقوله عندنا وقال جمهور الفقهاء والمتكلمين مثل الشافعي واصحابه واحمد بن حنبل
ومشايخ سمرقند ومنهم ابو منصور وابو الحسين البصري انه صحيح وهو مختار صاحب الميزان تمسكوا
في ذلك بان هذا اي الراي المستنبط من الكتاب والسنة من حجج الشرع وما كان كذلك وجب ان يتعلق
به الايجاب متعديا كان او غير اما الاولى فبالاتفاق وبما مر من الدلايل واما الثانية فلان
ساير الحجج يثبت به الحكم سواء كان خاصا او عاما واستوضح ذلك بقوله الا يرى ان دلالة كون الوصف
علة اي الدليل الذي يدل وهو دليل التمييز لا يقتضي تعديته وانما يعرف ذلك لمعنى في الوصف فان كان
الوصف معنى يتعدى الى الغير كان التعليل قياسا وان كان غير ذلك يقتصر على محله واعاد ذلك الدليل
على جواز ذلك لا يثبت الحجر الا بمانع وكونها قاصرة لا يصلح مانعا لما ذكرنا من الاجماع على صحة العلة
القاصرة المنصوصة ووجه مختار الشيخ ان دليل الشرع لا بد من ان يوجب علما او عملا والتعليل

بالعلة القاصرة لا يوجب علما ولا عملا فلا يكون من دلايل الشرع اما الاولى فظاهر فان الاستدلال بها ظنا عنها
حيث لا محالة واما الثانية فلانه لا يوجب علما بلا خلاف ولا يوجب عملا في المنصوص عليه لانه ثابت بالنص
والنص فوق التعليل فلا يصح قطع الحكم عن النص بسبب التعليل فلم يبق للتعليل حكم الا التعدية الى الفرع والعلة
القاصرة بمعزل عن ذلك فلا يكون موجبا العلم ولا العمل فان قيل لا نسلم ان حكم النص في المنصوص ليس بثابت بالعلة
بل هو ثابت بها مطلقا والنص دليل عليها اجاب الشيخ بان ذلك باطل لان التعليل لا يصلح لتغيير حكم النص به
فكيف لابطاله وبيان ذلك ان الحكم في المنصوص قبل التعليل مضاف الى النص فلو اضيف بعده الى العلة كان
التعليل مبطلا لانه لا يبقى للنص حكم وعورض بان الحكم في المنصوص لو لم يكن ثابتا بالعلة لزم المناقضة
واللازم باطل فالملزوم مثله بيان الملازمة ان تخلف الحكم عن العلة دليل النقض وبان الحكم لو لم يكن ثابتا في المنصوص
بالعلة بطل التعدي واللازم باطل لاستلزامه الخلف وبيان الملازمة بوجوب اشتراك الاصل والفرع في العلة
وبان صحة التعدي موقوفة على صحة التعليل فلو توقف التعليل على التعدي لزم الدور وهو باطل واجيب عن الاول
بان المناقضة فيما يوجد العلة ولا حكم معها لفساد فيها اما اذا استحق بما هو فوقها فلا يكون مناقضة وفيه
نظر فان المناقضة تخلف الحكم عن الدليل مطلقا ولانه يستلزم تخصيص العلة والاولى ان يقال تخلف الحكم عن علته
مناقضة والحكم في المنصوص عليه لا يمكن ان يكون حكما للعلة لوجوده قبل التعليل وتقدم الحكم على العلة محال
وعن الثاني بان وجوب الاشتراك في العلة بين الاصل والفرع انما هو في وجودها فيهما لا في تاثيرها فيهما وعن
الثالث بان جهة التوقف مختلفة فان التعدية موقوفة على التعليل في وجودها والتعليل موقوف على التعدية
في صحته اذا كانت العلة مستنبطة ولا شك في اختلافهما ثبت الجهتين او نقول ان التعليل حكمه التعدية
فهي معلوله من هذا الوجه صارا متضايفين والتوقف فيه توقف معية فلا دور والجواب عن قوله ان
الحجر لا يثبت الا بمانع ان ذلك مسلم قوله وكونه قاصرا غير مانع قلنا ممنوع ولئن سلم فلم ينحصر المانع في ذلك
فان عدم افادته مانع لكونه حجة والمنصوصة جازت من حيث كونها بيان حكمة لا علة قال رحمه الله
فان قيل ان التعليل بما لا يتعدى يفيد اختصاص النص به قيل له هذا يحصل بترك التعليل الى اخره هذا سؤال
على التقسيم الحاصر بمنع الحصر تقريره انا لا نسلم ان دليل الشرع منحصر في العلم والعمل لجواز ان يفيد اختصاص النص بالحكم
ولا يتم الدليل واجاب الشيخ بان هذا لا يصلح ان يكون فائدة للتعليل لحصوله بترك التعليل لان النص يدل
على الحكم في المنصوص عليه وبالتعليل يحصل عمومه بما يتعدى الى الفرع فاذا ترك التعليل حصل الاختصاص على ان
التعليل بالعلة القاصرة انما يفيد الاختصاص ان لو منع عن العلة المتعدية ولم يمنع فلا يفيد الاختصاص
وذلك لان التعليل بالعلة القاصرة من باب الوقوف على الحكمة والوقوف على الحكمة من باب العلم لا العمل والعلم
لا يفيد علما بالاتفاق غايته انه يفيد الظن والشرع انما اعتبر الظن لضرورة العمل والقاصر لا يتعلق بها
عمل فلا يكون معتبرة واذا لم يكن معتبرة لا يكون مانعة عن التعليل بالعلة المتعدية لا يقال لو لم تكن معتبرة
لما ورد الشرع بها واللازم باطل لوقوعه من الشارع بالاتفاق لانا انما نفينا اعتباره في حق علم او عمل لا انا
اعتبرنا عدمه فيجوز ان يقع من الشارع منصوصا للطمانينة وشرح الصدر فان قيل فليكن في المستنبطة
كذلك فالجواب ان المستنبطة ثابتة بالراي وفيه احتمال قوي لا محالة والاحتمال ينافي الطمانينة بخلاف المنصوص
عليها فان الشارع عالم بكون ذلك حكمة بيقين قال رحمه الله ومن هذه الجملة ان يكون المتعدي

حكم النص بعينه من غير تغيير الى اخره الثالث من تلك الجملة ان يكون المتعدى من الاصل الى الفرع حكم
النص من غير تغيير بزيادة شئ او سقوطه لما ذكرنا ان ثمرة التعليل اى الحكم الثابت به هو التعدى لا غير فاذا
كان التعليل مغيرا اثبت به ما هو خلاف مقتضاه وذلك باطل قيل في عبارة الشيخ تسامح لانه قال ان المتعدى حكم
النص وذلك غير قابل للتعدى لان الانتقال عليه محال والعناية بتقدير المضاف لا يجدى نفعا لان قوله
بعينه ياباه ويمكن ان يجاب عنه بانا لا نم استحالة الانتقال فانه انما يكون محالا على تقدير كون الحكم عرضا
واحكام الشرع ليست كحكم الجواهر ولئن سلم فلا نم ان تقدير المضاف لا يجدى نفعا لما ذكرنا ان المعول في تفسير
على قول الشيخ ابى منصور رحمه الله وتقدا هذا المثل في تفسيره ولا منافاة بينه وبين قوله بعينه اذ ليس
المراد التعين الذى هو التشخص بل المقصود منه ان يكون المعدى مثل ذات المنصوص عليه اى
متحدا معه في ذاته لا في عوارضه احترازا عما يقال ان الحكم المنصوص عليه قد يكون قطعيا بخلاف
المعدى فان ذلك من العوارض وهي لا يدخل في المماثلة وهذا فصل دقيق يجب حفظه فان اكثر القايسين
غيروا حكم النص في الفرع ولهذا ذكر الشيخ امثلة ارشادا الى الاحتراز عن الوقوع في مثله فمن ذلك
اى مما اعتبرنا فيه ذلك الشرط وغيره الخصم بتعليله ما قلنا ان السلم الحال باطل على خلاف ما ذهب
اليه الشافعي اذا كان المسلم فيه موجودا معللا بان السلم المؤجل لما جاز مع ان الاجل خلاف ما يقتضيه
العقد فان بمقتضاه وجوب تسليم البدل في الحال ففي السلم الحال اولى لان اشتراط البدل حالا مقرر
لموجب العقد وقلنا ان ذلك باطل لتاديته الى تغيير حكم النص لان شرط جواز البيع ان يكون المبيع
موجودا مملوكا مقدور التسليم وهذا الشرط نقله الشرع الى ما يخلفه وهو الاجل فالشرع نقل كون
المبيع موجودا مملوكا ثم اشتراه فسلمه لم يجز لفقد الملك ولو باع الخمر لم يجز لعدم التقوم ولو باع الابق
والمغصوب لم يجز للعجز عن التسليم واما الثانية فلان النبي صلى الله عليه وسلم رخص في السلم وقال من اسلم
منكم فليسلم في كيل معلوم ووزن معلوم الى اجل معلوم واما ان الاجل خلف فلان الزمان يصلح للكسب
الذى هو من اسباب القدرة فاستقام خلفا عنه حتى يكون المسلم اليه قادرا على التسليم الاعتبارى
وان عجز عن الحقيقى للحاجة كاقامة العين مقام المنفعة في الاجارة للحاجة والتراب مقام الماء لذلك
واذا كان كذلك كان النص المرخص للسلم ناقلا للشرط وكانت الرخصة رخصة نقل فلم يستقم
التعليل للاسقاط والابطال لانه تغيير محض فان قيل لا نم صلاحية الاجل للخلافة عن القدرة فان القدرة
تشترط سابقة على العقد والاجل يثبت بعده اجيب بان القدرة على التسليم لما امكنت في مدة الزمان
لا شك في صلاحية الخلافة قوله بان القدرة تشترط سابقة على العقد قلنا ان اردتم بالقدرة القدرة
الحقيقية فمسلم وليس الكلام فيها فان الكلام في القدرة المنتقل اليها خصه رخصة وان اردتم بها مطلق
القدرة فممنوع فانا نقلنا الى القدرة وقت توجه الخطاب بالتسليم فيراعى وجودها وقت وجوب
التسليم حكم العقد فيثبت بعده **قال** رحمه الله ومن ذلك قولهم في الخاطئ والمكره ان
فعلهما لا يكون فطرا لعدم القصد كفعل الناسى وهذا تعليل باطل الى اخره اى ومن التعليل الذى غير
فيه حكم الاصل الى الفرع اصحاب الشافعي في الخاطئ والمكره ان فعلهما لا يكون فطرا لعدم القصد كفعل
الناسى وبيان ذلك ان فعل الناسى عام يجعل فطرا لعدم القصد منه لتعذر القصد الى شئ مع علم

العامل به وان وجد منه القصد الى نفس الفعل فلان لا يجعل فعل الخاطئ فطرا مع انه لا يقصد الفطر ولا نفس
الفعل كان اولى وكذلك المكره لان الاكراه اذا كان بغير حق يسقط فعل المكره الى الحامل عليه واذا انتقل لم يبق
له فعل قال الشيخ وهذا التعليل باطل لان بقاء الصوم مع النسيان ليس لعدم القصد لان فوات الركن بعدم
الاداء والركن قد فات بالافطار ناسيا وانعدم الاداء وليس لعدم القصد اثر في الوجود مع قيام حقيقة
العدم اى انه لا يجعل المعدوم حقيقة موجودا لان العدم ليس بشئ فلا يصلح مؤثرا واستوضح الشيخ ذلك
بقوله الا يرى ان من لم ينو الصوم اصلا لانه لم يشعر بشهر رمضان لم يكن صائما وان امسك عن المفطرات
والقصد الى تفويت الصوم لم يوجد فاذا لم يكن لعدم القصد اثر في ايجاد الصوم مع عدم ما ينافيه فلان
لا يكون له اثر في وجود الصوم مع وجود المنافي اولى فعرف ان بقاء صوم الناسى ليس لعدم القصد ولكن فعل
الناسى لم يجعل فطرا بالنص وهو قوله عليه السلام تم على صومك الحديث غير معقول المعنى على ما قلنا في بيان
امثلة الشروط ولقائل ان يقول قولكم عدم القصد لا يجعل المعدوم حقيقة موجودا ان عنيتم به انه
لا يجعله موجودا حقيقة فمسلم ولا كلام فيه وانما الكلام في جعله موجودا حكما وان عنيتم به انه لا يجعله
موجودا حكما فممنوع لم لا يجوز ان يجعل عدم قصد فعل الناسى الركن الفائت موجودا حكما ويمكن ان يجاب
عنه بان العدم لا يصلح ان يكون علة للوجود حقيقة كان او حكما وهذا لا خلاف فيه وانما الخلاف في ان العدم
هل يكون علة لامر معدوم اولا فذهب بعض اصحابنا الاصوليون الى عدم ذلك وغيرهم الى جوازه قوله وعلى
هذا الاصل يعنى واذا ثبت ان بقاء صوم الناسى ليس لعدم القصد بل بالنص غير معلول سقط فعل الناسى
لان النسيان امر جبل عليه الانسان فكان امرا سماويا محضا فنسب الى صاحب الحق من كل وجه اسناد
اليه قوله عليه السلام فانما اطعمك الله وسقاك فلم يصلح لضمان حقه فالتعدية الى الخطأ وهو ليس من صاحب
الحق فانه تقصير من الخاطئ او الى المكره والاكراه من جهة غير صاحب الحق من وجه مع امكان الاحتراز
عنهما بالتثبت والاحتياط في المقدمات والالتجاء الى الامام العادل تغيير في الحكم لا تعدية لان حكم
الاصل ثابت غير معلول وحكم الفرع بعلة فكان غيره وقيد بقوله من وجه لان فعل العبد مضاف
الى الله خلقا لانه تعالى خالق افعال العباد عند اهل السنة وان كان مضافا الى العبد اكتسابا و
لقائل ان يقول هذا المثال على هذا التقرير مثال ما يكون الحكم معدولا به عن القياس لا مما فيه تغيير
وان الركن الفائت موجود المفطر حقيقة جعل كالموجود ههنا دون ما تقدم فما الفرق بينهما ويمكن
ان يجاب عنه بانه لا بعد ان يكون المثال الواحد صالحا للتمثيل به لشرطين وقد تقدم مثاله اما
كونه معدولا به عن القياس فظاهر واما التغيير فلما ذكرنا آنفا وبان الفرق بين هذا وبين ما تقدم
ان فيما تقدم كان المؤثر في جعله موجودا عدم القصد وقد عرفت انه لا يصلح لذلك واما ههنا
فالمؤثر في جعله موجودا هو النص وهو صالح لذلك لكونه ثابتا على خلاف القياس وفي بعض الشروح
جعل قول الشيخ لان بقاء الصوم وجها في بيان ان التعليل في هذه المسئلة تغيير وقوله وعلى هذا
الاصل وجها اخر في ذلك وفيه نظر لان الوجه الاول ليس يشتمل على بيان التغيير ما لم ينضم
اليه الثاني على ما قررنا اللهم الا ان يقرر كلامه على هذا الوجه وهو ان يقال لان بقاء الصوم
مع النسيان ليس لعدم القصد وما ليس لعدم القصد لا تعلق به حتى يفيد ان التعليل بعدم

مقدور التسليم والشرط نقله الشرع الى ما يخلفه وهو الاجل

القصد تغيير بحذف تلك المقدمة وحمل بقية كلامه في شان المقدمة الاولى ولكن ليس في كلامه
ما يشير الى ذلك والاولى ما ذكرناه اولا **قال** رحمه الله ومن ذلك ان حكم النص الى اخره
اي ومما غير حكم الاصل في الفرع بالتعليل التحريم في الاشياء الاربعة وهي الحنطة والشعير والتمر
والملح فان حكم النص فيها تحريم متناه بالتساوي في المعيار لقوله صلى الله عليه وسلم الا سواء
بسواء وقد اثبته الخصم بعلة الطعم فيما لا معيار له كالحفنة والتفاحة غير متناه فكان خلاف
ما اثبته الشرع اذ الحرمة المتناهية غير المؤبدة بالضرورة كالحرمة بالرضاع والمصاهرة فانها
غير الحرمة بالطلاق وفيه بحث اما اولا فما قيل ان للخصم ان يمنع ثبوت الحرمة بالتعليل بل
هي بعموم النص وهو قوله عليه لا تبيعوا الطعام بالطعام والتعليل بالطعم لتعميم الحكم
في المنصوص كالتعليل بالثمنية فلم يكن هذا من امثلة هذا الفصل بل من قبيل التعليل بالعلة
القاصرة واما ثانيا فلان لقائل ان يقول لا نسلم ان حكم النص حرمة متناهية بل هو حرمة
مؤبدة والتعليل بالكيل والجنس تعليل بالتغيير من غير المتناهي الى المتناهي فان كونها متناهية
انما لزم من تقدير كون العلة القدر والجنس وهذا التقدير يفضي الى ابطاله وما يؤدي الى
الابطال فهو باطل فهذا التقدير باطل فيكون تقديرنا حقا لاتفاق على ان الحق احدهما
وانما ثالثا فلا نسلم ان العلة بحرمة بيع الحفنة بغير المقلية والدقيق بالحنطة فانها غير متناهية
بالكيل ويمكن ان يجاب اما عن الاول فلانه مبناه على جواز التعليل بالعلة القاصرة وقد مر الدليل
على بطلانه وعلى بطلان ما ترتب عليه من قصر الحكم على المنصوص عليه واما عن الثاني فلان
قوله عليه الا سواء بسواء استثناء حال من العين وهو غير اصل فلابد من تقرير صدر الكلام
عاما في الاحوال والاحوال تعين كون القدر علة كما مر فيكون الدليل دالا على التقدير وادا
ذلك بطل ما ذكرتم لاتفاقنا على ان الحق احدهما فالتعليل بالطعم يكون تغييرا وهو باطل وانا
عن الثالث فلان الحرمة ما ثبت في هذا المحل وانما ثبت قبل القلي متناهية بالكيل لكن العهد
ابطل الكيل على نفسه بالقلي والطحن فان الاجزاء تتكثر وتنتفخ بالقلي والطحن فلا يعرف المساواة
في الكيل **قال** رحمه الله ومن ذلك قولهم في تعيين النقود في المعاوضات انه تصرف حصل
من اهله مضافا الى محله مفيدا في نفسه الى اخره اي ومن التعليل المغير حكم الاصل في الفرع قول
الشافعي رحمه الله في تعيين النقود في المعاوضات فانه قال الدراهم والدنانير والفلوس
الرائجة في عقود المعاوضات تتعين وهو قول زفر رحمه الله وقال اصحابنا لا تتعين وثمرة الخلاف
يظهر فيما اذا هلكت الدراهم المعينة او استحقت فان العقد لا ينفسخ وللمشتري حبسه ولو مات
المشتري مفلسا كان البائع اسوة للغرماء فيها خلافا لهم في الكل وعلل لذلك بقوله انه تصرف
حصل من اهله مضافا الى محله مفيدا في نفسه وكل ما كان كذلك كان صحيحا فالتعيين صحيح
اما الاولى فلان المتصرف عاقل بالغ مالك ولا يعني من الاهل الا ذلك والدراهم والدنانير محل التعيين
حسا وشرعا ولهذا يتعين في المغصوب و الودائع والهبة حتى يكون للواهب حق الرجوع فيها وليس
المراد بالمحل الا ذلك ويستفيد البائع تملكها في مقابلة المبيع وربما رغب فيها اكثر لكونها مكسب

حلال

وهو باطل لانه يكون المقصود سببا والتعليل ليس الكلام فيه بل فيما يكون سببا فان مغير حكم النص

حلال ويستفيد المشتري فراغ ذمته عن الدين وعدم المطالبة بشيء اذا هلكت واما الثانية فظاهر
وبالقياس على المسلم قيل انما قيد بقوله مفيدا في نفسه احترازا عن تعيين صنجات الميزان فانه لا يصح
مع وجود الاهل والمحل لعدم الفائدة قال الشيخ هذا التعليل تغيير لحكم الاصل وذلك مبني على مقدمة وهي ان
البيع تصرف شرعي يحتاج الى محل وله حكم شرعي ومحله في جانب الاعيان وجودها وحكمه فيها وجوب
ملكها ومحله في جانب الاثمان الذمة وحكمه فيها وجوبها ووجودها معا اما في جانب الاعيان فلان حكم الشيء
ما يعقبه والمحل شرط يسبقه وحيث نفى الشارع صحة البيع لعدم وجود المبيع في غير موضع الرخصة دل
على كونه محلا وهو شرط فيتقدم عليه وعدمها يتحقق بوجود شرطه وانتفاء المانع يفيد حكمه الذي
هو ثبوت ملك العين للمشتري واما في جانب الاثمان فلان للبيع في الشرع صحة بدون وجود الثمن عند
البيع ويكون الثمن دينا والدين وصف شرعي لابد له من محل وهو الذمة فثبت ان الذمة هي محل الثمن
ووجوده ووجوبه في ذلك المحل حكم البيع فيه واستدل الشيخ على ذلك بقوله لان حكم الشرع في الاعيان
ان حكم البيع يتعلق به وجوب ملكها اي حكم البيع ثبوت ملك الاعيان بالبيع لا وجودها فان ذلك محل يجب
تقدمه وما كان كذلك لا يكون حكما وجب تأخره وحكم البيع في جانب الاثمان وجودها ووجوبها الواجب
تأخره لانهما ليسا بمحلين وما كان كذلك لا يصح اشتراط تقدمه والا لزم الخلف وهو ان ما فرضناه حكما
متأخرا صار شرطا متقدما وذلك تغيير وهو باطل والشيخ رحمه الله ترك الدليل على محلية المبيع لظهوره بتقدمه
في ابطال التعليل في السلم واستدل على حكمية وجود الثمن ووجوبه في الذمة بثلثة ادلة الاول قوله بدلالة
ثبوتها في الذمة دينا بلا ضرورة فان من اشترى عينا بدراهم غير عين وفي يده دراهم صح وثبت الثمن
دينا في الذمة بالاجماع وثبوته في الذمة مع القدرة على العين يدل على كونه هو الاصل والا لما صح عند عدم
الضرورة كما في جانب المبيع والثاني قوله وبدلالة جواز الاستبدال بها وهي ديون فالحق في حكم الاعيان فيما
وراء الرخصة فان من باع عينا بثمن دين فاستبدل به عينا جاز وهذا يدل على ان ثبوته في الذمة اصل
اذ لو كانت العينية اصلا والعدول عنها رخصة بطريق الضرورة لحق في حكم الاعيان فيما وراءها
واللازم باطل لانه لم يجعل فيما وراءها في حكم الاعيان فان الضرورة تندفع بالجواز بالثبوت في الذمة على
حكم العينية وجواز الاستبدال وراء ذلك ولم يجعل فيه في حكم الاعيان حتى يمتنع كما في المبيع فان العينية
لما كانت اصلا والعدول عنها الى الدين في السلم رخصة ضرورة لم تظهر الدينية فيما وراء الضرورة حتى
حرم الاستبدال بالمسلم فيه قبل القبض وبيان الملازمة ان ما ثبت بالضرورة يتقدر بقدرها والثالث
قوله وبدلالة انه لم يجبر هذا النقص بقبض ما يقابله يعني لو كانت العينية اصلا في الثمن لوجب جبر النقص
الذي تمكن فيه بالدينية بقبض ما يقابله وهو المبيع في المجلس واللازم باطل فالملزوم مثله اما بيان تمكن النقص
فلان الانتقال من العين الى الدين بذلك لاجل ايجاد صاحب العين الى الدين في السلم فيه مثل هذا الانتقال
ومع ذلك قد جبر النقص بقبض ما يقابله وهو راس المال في المجلس فكذا هذا دفعا للتحكم واما بطلان اللازم
فبالاتفاق فهذه الوجوه الثلثة قد دلت على عدم التعيين فلو صح التعيين لا نقلب الحكم شرطا وهو تغيير محض
فكان باطلا وفيه بحث اما اولا فلانا لا نسلم ان موجب البيع في جانب الثمن ايجاب في الذمة ابتداء لان البيع
شرع لنقل الملك الى الغير او لاثباته لا لايجاب الاموال وذلك يقتضي ان يكون محل الملك موجودا في الجانبين

فكانت عينيه اصلا فيه والانتقال الى الدين رخصة كما في المبيع وأما ثانيا فلانا ان سلمنا ان الدينية
اصل في الثمن فلا نم ان العينية غير مشروعة فلم يكن فيه جهتان كالمكيل والموزون فانه يثبت في الذمة
ولو عينه صح التعيين وأما ثالثا فلان الوجوه التي ذكرتم دليلا على اصالة الدينية في الثمن من مسايل الفروع
فلا يخلو اما ان يكون متفرعة على هذا الاصل او لا فان كان الاول فلا يصح دليلا للزوم الدور وان كان
الثاني فكذلك لان صحة الفرع لا تدل على صحة الاصل اذا لم يكن الاصل متحدا وأما رابعا فلان حكم الاصل
وهو السلم لم يتغير في الفرع وهو الثمن بالتعليل بل تغير الحكم الاصلي للثمن وأما خامسا فللتسامح في عبارة
الشيخ فانه استعمل كلمة اذا في غير موضع الجزم واستعمل الظاهر في موضع الضمير من غير نكتة والجواب
عن الاول ان نقول ان البيع شرع لنقل الملك وذلك يقتضي ان يكون محل الملك موجودا فاسد لان اشتراط
وجود محل الملك اما ان يكون قبل البيع او قبل الاداء فان كان الاول فقد دل على بطلانه جواز البيع بمن لا ملك
الثمن حال العقد بالاجماع وان كان الثاني فليس كلامنا فيه وعن الثاني ان الدينية اذا ثبت اصالتها
في الثمن لا يكون العينية معها مشروعة الا بترخيص من الشارع ووجوده ممنوع بخلاف المكيلات والموزونات
فان فيها شبهة الاثمان وشبهة السلع فانها باعتبار كونها قيم انفسها في الشرع لا تقوم بغيرها من الاعيان
اشبهت الاثمان وباعتبار عدم تقوم غيرها بها اشبهت السلع فاذا عقد العقد بها في الذمم كما يعقد
بالدراهم نشأ اثمانا لشبهها بها واذا عينت يقع العقد عليها كما في السلع لشبهها بها فكان التعيين
فيها تعيينا لاحدى الجهتين لا تغييرا ولهذا قلنا بتعيينها في الودائع والغصوب والتبرعات لانه
لا يلزم منه تغيير موجب العقد بل تقرر موجبه فان الغصب والايداع والهبة لا يرد الا على العين
فان غصب الدين وايداعه وهبته غير ممكن وعن الثالث انا نختار ان هذه الفروع متفرعة على
ذلك الاصل ولزوم الدور ممنوع لاختلاف جهة التوقف فان وجود هذه الفروع موقوف على وجود
ذلك الاصل وليس وجود ذلك الاصل موقوفا على وجود هذه الفروع بل العلم بصحته موقوف على
هذه الفروع وحيث اجمعنا نحن والخصم على ثبوت هذه الفروع دل ذلك على صحة الاصل فان
ثبوت المعلول قد يكون دليلا على العلم بوجود العلة بل على وجودها وان لم يصح ان يكون علة
وهو الذي يسمى ببرهان الإنّ وعن الرابع لانا سلمنا ان الشيخ اوردها باعتبار مجرد حصول التغيير
بل بان حكم السلم تغير بالتعليل فان حكمها وجوب التعيين ووجوب قيام السلعة عند العقد والحكم
الثابت في الفرع جوازه لا وجوبه وعدم اشتراط قيام الثمن عند العقد فكان تغييرا وعن الخامس
بان العلماء رحمهم الله قصدهم الى مجرد افهام المعنى باي لفظ كان على انه يجوز انه اخرج الكلام
لا على مقتضى الظاهر فابرز ما ليس بمحقق الوقوع في صورة جزمية بعد اقامة الدليل على
استحالته تهكما ووضع اسم الاشارة موضع الضمير لذلك او لكون التعليل بالتغيير كما غر بنا
عجيبا كما فعل ابن الراوندي في قوله هذا الذي ترك الاوهام حائرة وصير العالم النحرير زنديقا
على ما عرف في موضعه **قال** رحمه الله وقال الشافعي في كفارة اليمين والظهار انه تحرير في تكفير
الى اخره ومن جملة ما يكون تغييرا للحكم الاصلي بالتعليل ما قال الشافعي رحمه الله في كفارة اليمين
والظهار انه تحرير في تكفير فكان الايمان من شرطه فانه تغيير ان الحكم الاصلي للفرع مطلق وبالتعليل

يصير مقيدا بالايمان وتقييد المطلق تغيير كاطلاق المقيد وكونه ان مثل بهذا المثال لتعدية الحكم الى ما فيه
نص كما سيجيء ثم عمم الحكم تذكيرا افعال هذا وما اشبهه تغيير للحكم في الفرع وقال الشافعي رحمه الله صحة ظهار
الذمي لان موجبه الحرمة والذمي من اهلها كالمسلم واهل للكفارة بالاطعام والاعتاق وكونه غير اهل للصوم
ليس بصالح للمنع كالعبد فانه غير اهل للتكفير بالمال وظهاره صحيح وقلنا هذا تغيير للحرمة المتناهية بالكفارة
في الاصل الى اطلاقها في الفرع عن الغاية فيكون باطلا وذلك لان الذمي ليس باهل للكفارة لان المقصود بها التطهير
فلهذا يترجح فيها معنى العبادة حتى تتادى بالصوم والكافر ليس باهل للعبادة لا محالة بخلاف العبد فانه
من اهلها لكنه عاجز عن التكفير بالمال لرقه حتى لو اعتق فاصاب مالا كانت كفارته بالمال وفيه نظر
اما اولا فلانا قبل لا نم ان التكفير بالمال والاعتاق عبادة بل عقوبة محضة فان مذهبه هذا وجاز ان
يعاتب الذمي به وان العبد حال كونه عبدا اهل للتكفير بالمال ولو قيل بعد العتق فالذمي بعد الاسلام
كذلك وأما ثانيا فلانا سلمنا لا نم ان صفة التناهي وعدم التناهي يمنع التماثل في افراد حقيقة واحدة الا
يرى ان الوجود حقيقة واحدة اشترك فيها الواجب والممكن وحصصه من افراد متماثلة مع انه قديم غير
متناه في الواجب وحادث متناه في الممكن واجيب عن الاول بان اصحابنا اثبتوا بالدلائل الواضحة ان معنى
العبادة فيها راجح واجابوا عن شبه الخصم ثم بنوا مسألة ظهار الذمي عليه فذكره ههنا يكون بطريق المبادي
وح ظهر الفرق بين ظهار العبد وظهار الذمي لان ظهار الذمي لا يصح لعدم اهليته لمعنى العبادة في الحال
بخلاف العبد فانه اهل لها فيه والجواب عن الثاني ان المطلق والمقيد نوعان مختلفان بصفة الاطلاق
والتقييد بدليل اختلافهما في اللوازم فان المطلق يستلزم حصول الامتثال على الاطلاق والمقيد يستلزم
حصوله على وجه خاص واختلاف اللوازم يدل على اختلاف الملزومات وسيجيء زيادة توضيح لهذا المعنى
ان شاء الله تعالى فاذن صفة التناهي وعدمه تمنع التماثل ويظهر الجواب عن السند ايضا فان الوجودات
الخاصة ليست انواعا لمطلق الوجود على ما عرف في موضعه **قال** رحمه الله ومن ذلك ما قلنا الى
فرع هو نظيره الى اخره اي ومما تضمنه الشرط ما قلنا ان يكون تعدية حكم الاصل الى فرع هو نظيره اي في الوصف
المناط للحكم لا في جميع الاوصاف فانها لا توجد الا في المنصوص عليه فاما اذا خالف الفرع الاصل فيه قلنا
فلا يصح التعدية وذلك اي خلاف الاصل الفرع مثل ما قلنا في تعدية الشافعي رحمه الله الحكم وهو بقاء الصوم
من الناسي الى الخاطي والمكره ان بقاء الصوم ثبت منة لقوله عليه السلام تم على صومك فانما اطعمك الله وسقاك والعذر
في الخاطي والمكره دون العذر في الناسي لان عذر الخاطي لا ينفك عن تقصير وعذر المكره دون عذره لكونه بصنع
العبد ولهذا لا يحل له الاقدام على الفطر بالاكراه فصارت التعدية الى ما ليس بنظيره وللقائل ان يقول
لا نم ان بقاء الصوم مع المنافي ثبت منة فانه معدول به عن القياس فلا يكون معلولا بالمنة ولا بغيرها
ولو لكان هذا الكلام منافيا لما تقدم ولئن سلمنا انه ثبت منة لكن الخطاء والاكراه لا ينافي امتنان العبد
الخاطي والمكره بابقاء صومه ولا المن عليهما بالانعام عليهما والجواب عن الاول ان ذكر المنة ههنا ليس
بيانا للعلة بل انما هو بيان الحكمة وعن الثاني ان المنة انما تصير علة بالنسبة الى من كان في الفعل
قاصدا والناسي على هذه الصفة واما الخاطي والمكره فلم تتصف الفعل اما الخاطي فظاهر واما المكره
فلان اختياره فاسد ليس له اعتبار في مقابلة الصحيح منه على ما سنذكر وعورض بان كونها

خاصة بالنسبة الى الجانى اولى فان ابقاء العبادة على الجانى فيه من المنة ما ليس في تخيير الخاطى والمكره على هذه الصفة بخلاف الناسى لانه غير جان واجيب بان اولوية المنة انما هي باعتبار زيادة النعمة وتلك فيما يوجد فيه الاطعام والابقاء على الصوم بلا اطعام ازيد من ابقاء الصوم بلا اطعام والفعل في الناسى لما اضيف الى صاحب الحق دون الخاطى والمكره كانت عليه اولى منها ثم الشيخ رحمه الله جعل تعدية الحكم من الناسى اليهما نظير الاصول الثلثة المختلفة التى ذكرها جعلها اولا نظيرا لما ثبت للحكم على خلاف القياس وما نظيرا لمخالفة كون الحكم المتعدى حكم النص بعينه وثالثا نظيرا لكون المتعدى الى فرع ليس بنظيره باعتبار مناسبتها لكل واحد منها وسيجيء هذا الكلام ان شاء الله العزيز قوله وعدى الشافعى رحمه الله حكم التيمم فى شرط النية الى الوضوء وقال انهما طهارتان فلا تتادى الا بالنية كالتيمم وليس الوضوء بنظير التيمم اوليس الفرع نظير الاصل لان التيمم تلويث حقيقة وصار طهارة شرعا في حالة الضرورة بالنية وهذا اى الوضوء تطهير فى نفسه فلا يدل افتقار التيمم الى النية على افتقار ما هو تطهير فى نفسه اليها بالعدم تساويهما في المعنى المناط وهو التطهير وسلم

قال رحمه الله وقال الشافعى رحمه الله انه عدى حرمة المصاهرة من الحلال الى الحرام وليس بنظير فى اثبات الكرامة الى اخره لما فرغ عن بيان ذلك الاصل بين ما ورد عليه نقضا وهو ما قال الشافعى رحمه الله انه عدى حرمة المصاهرة من الحلال وهو الوطى بالنكاح او بملك اليمين الى الحرام وهو الزنا وليس الحرام نظير الحلال فى اثبات الكرامة فلا يثبت به حرمة المصاهرة لانها نعمة وكرامة من حيث يلحق بها الاجنبية بالام وبما هو كذلك لا يثبت بالحرام اما الثانية فظاهرة مما تقدم فى بيانها في اول الكتاب واما الاولى فلان الله تعالى من بقوله وهو الذى خلق من الماء بشرا فجعله نسبا وصهرا واجاب بقوله ما عديناه من الحلال الى الحرام لان الوطى ليس باصل فى التحريم حلالا كان او حراما وما هو كذلك لا يضاف الحكم من حيث الحقيقة اليه فالحرمة لا تضاف الى الوطى حقيقة اما الثانية فظاهرة واما الاولى فلان الاصل فى التحريم هو الولد المستحق لكرامات البشر قال الله تعالى ولقد كرمنا بنى ادم ولان العقل يابى استرقاق الجزء والاستفراش نوع استرقاق بمقتضى الولادة ان يحل الولد لوالده وما خلق من مائهما فان المائين لما امتزجا بحيث لا يمكن تمييز احدهما عن الاخر وتولد الولد منهما ونسب الى كل واحد بكماله وصار ما هو جزء للام مضافا الى الاب بالبعضية وبالعكس ثبت بينهما اتحاد وصارا بمنزلة جزئين لشخص واحد فصار من هو جزء وجزء من هو جزؤه وجزؤها من جانب الذكر والانثى وهو معنى قوله فصار اباؤه وابناؤه كاباءها وابناءها وامهاتها وبناتها مثل امهاته وبناته ثم تعدى ذلك الحكم الثابت للولد وهو الحرمة الى سببه اى سبب ذلك الحكم وهو الوطى لان حقيقة العلوق امر باطن لا نعرف فاقيم السبب الظاهر مقامه فصار الوطى عاملا فى اثبات الحرمة بمعنى الاصل يعنى الجزئية الثابتة بين الشخصين فلم يجز تخصيص الوطى الحلال باثبات هذا الحكم لمعنى فى نفسه وهو الحل ولا ابطال الحكم عن الوطى الحرام لمعنى فى نفسه وهو الحرمة اذ لا اثر لصفة الحرمة فى منع هذا المعنى الذى اقيم هذا السبب مقام ما هو الاصل ولا لصفة الحل فى اثباته اذ الاصل وهو الولد يوجد بالوطى باى صفة كانت فان قيل الاتحاد انما يثبت بينهما بواسطة نسبة الولد ومن الحرام لا ينسب الولد الى الزانى بوجه فكيف يتعدى حرمة امهاتها وبناتها اليه اجيب بالمنع ان ثبوت الحرمة بواسطة نسبة الولد بل باعتبار الجزئية وهى ثابتة لانه مخلوق من مائه حقيقة

ولهذا حرمت البنت المخلوقة من الزنا على الزانى وصار هذا الى صيرورة الزنا سببا لهذه الحرمة باعتبار قيامه مقام الولد مثل قولنا فى الغصب انه سبب الملك مع كونه عدوانا محضا تبعا لوجوب الضمان لا اصلا كما مر فيثبت بشروط الاصل فان قيل هذا قمتم الوطى الحرام مقام الولد فى اثبات حرمة المصاهرة فهلا اقمتموه مقامه فى اثبات النسب مع ان النسب مما يحتاط فى اثباته كما يحتاط فى الحرمة اجاب الشيخ بان هذا الاصل وهو اقامة السبب مقام المسبب متفق عليه فيما بنى على الاحتياط من الحرمات والنسب ليس من الحرمات فلا يدخل فى ذلك اما الثانية فظاهرة واما الاولى فمجمع عليه ولان الشارع نهى عن الربوا والريبة فعلم ان الشبهة ملحقة بالحقيقة فى محل الاحتياط من الحرمات والسبب دال على المسبب فيثبت شبهة وجود المسبب فيقام مقام حقيقته فى محل الاحتياط واما النسب فما بنى على مثله من الاحتياط لانه ليس من الحرمات وقد ورد النص بقطعه عن الزانى وهو قوله تعالى ادعوهم لابائهم وولد الزنا لا اب له فلم يدع له وقوله صلى الله عليه وسلم وللعاهر الحجر فوجب قطعه اى قطع النسب عن الوطى عند لزوم الاستباه وذلك فى الزنا لان المراة لما كانت فاحشة قد يطاها غير واحد فلو اعتبرت نفس الوطى فى اثبات النسب اشتبه وضاع النسل وفيه من الفساد ما لا يخفى وفى ورود هذا السؤال نظر فانا قد اقمنا الوطى مطلقا مقام الولد فلزم ما ذكرنا من ثبوت الحرمة ولم نقم الوطى الحرام مقام الولد فى اثبات الحرمة فهلا اقمتم فى اثبات النسب واقامة الوطى مقام الولد لا تؤثر فى النسب فان الوطى الحلال هو المؤثر فى النسب لا الولد فان الوطى لو كان قائما مقام الولد فى ثبوت نسب الولد لكان الولد مؤثرا فى ثبوت نسبه وذلك مستحيل وكان الشيخ تصدى للجواب دفعا لتوهم المخالطة فان قيل الواطى والموطوءة لما صارا بواسطة الولد بمنزلة شخص واحد وجب ان يتعدى الحرمة الى الاخوة والاخوات فان الشخص كما لا يجوز له ان ينكح جزءه لا يجوز له ان ينكح جزء من هو جزء له وهو اخواته اجاب الشيخ عن ذلك بقوله ولا يلزم على وجه يحتمل التوجيه على وجهين احدهما ان يقال انما اثبتنا ذلك فى الفرع فى الاولاد والاباء بالتعليل والتعليل لا يعمل فى تغيير الاصول وهو امتداد التحريم ومعناه اثر التعليل فى اثبات الحكم فى الفروع لا فى تغيير الحكم الثابت فى الاصل والنص انما ورد بالحرمة فى الاصل مقتصرا على الاباء والامهات والبنات فلو اثبتنا الحرمة ممتدة فى الاصل الى الاخوة والاخوات او فى الفرع ممتدة اليهم لكان التعليل مغيرا لحكم النص فى الاصل او الفرع وكلاهما باطل لا يقال هذا الوجه يؤدى الى تخصيص العلة وهو باطل لان العلة عند وجود النص لا توجد معنى فكان عدم الحكم لعدم العلة والثانى ان يقال معناه ان حرمة الاخوة والاخوات ليست موبدة بالنكاح بقوله تعالى وان تجمعوا بين الاختين وقوله صلى الله عليه وسلم لا تنكح المراة على عمتها الحديث فلو يثبت بالوطى الحرام لصارت موبدة فى الفرع اذ لا نكاح ههنا تتوقت الحرمة به فكان التعليل مغيرا لحكم النص فى الفرع قوله وهذا اى التعدى الى ما ليس بنظير للاصل مما يكثر امثلته كتعدية ايجاب الكفارة من جماع الاهل الى جماع الميتة وتعدية ايجاب الحد من الزنا الى اللواطة بالتعليل وتعدية ايجاب الحد من شرب الخمر الى شرب النبيذ لان الميتة ليست مثل المنصوص فى اقتضاء الشهوة التى تعلقت به الكفارة وكذلك اللواطة ليست مثل الزنا فى الحاجة الى الزاجر لما مر وكذلك النبيذ ليس كالخمر فى ايجاب الحد لعدم استدعاء قليله الى الكثير **قال** رحمه الله ومن ذلك

قولنا ولا نص فيه لان التعدية اليه بمخالفة النص مناقضة حكم النص بالتعليل وهو باطل والتعديه
عوافقه النص لغو من الكلام لان النص يغني عن التعليل ومثال ذلك قول الشافعي رحمه الله في كفارة القتل
العمد واليمين الغموس وشرط الايمان في مصرف الصدقات اعتبارا بالزكوة ومثل شرط التمليك في طعام
الكفارات وشرط الايمان في رقبة كفارة اليمين والظهار وهذا كله تعدية الى ما فيه نص بتغيير بالتقييد
قال اختلف العلماء في جواز التعليل للتعدية الى ما فيه نص فذهب عامة اصحابنا الحنفيه واختار
القاضي ابو زيد والشيخ ومن تابعهما سواء كان على وفاق النص في الفرع او على خلافه وذهب الشافعي رحمه الله
الى عدم الجواز اذا كان على خلافه والى الجواز اذا كان على وفاقه سواء يفيد زيادة لم يتعرض لها او لم
يثبتها لانه اما مؤكدا ومبين للنص وكلاهما صحيح وهو اختيار مشايخ سمرقند اذا لم يثبت زيادة
قيل وهو الاشبه لان فيه تاكيدا على معنى انه لولا النص لكان الحكم ثابتا بالتعليل الا ترى ان السلف
ملؤا كتبهم بالتمسك بالنص والمعقول في حكم واحد ولم ينقل من احد نكير فكان ذلك اجماعا على قبوله
وهذا بخلاف التعليل بالعلة القاصرة حيث لا يجوز لفائدة التاكيد لان التاكيد لا يحصل به لانه مستفاد
من النص الذي يثبت الحكم به الا يرى ان معنى التاكيد ههنا انه لولا النص لكان الحكم ثابتا بالتعليل
وفي القاصرة لولا النص لا يثبت الحكم بها لانه مستفاد من النص فيعدم بعدمه واستدل الشيخ
على انتفائه بقوله لان التعدية الى الفرع بمخالفة النص مناقضة حكم النص بالتعليل وهو باطل و
التعدية بموافقته لغو من الكلام لان النص يغني عن التعليل ولا معنى لقولهم لولا النص لكان الحكم
ثابتا به اي بالتعليل لان الاحتجاج به على تقدير محال وهو عدم النص الموجود وامثال ذلك في العلوم
الشرعية غير معتبرة واملاء السلف كتبهم بالتمسك بالنص والمعقول لا يدل على المطلوب ظاهرا
لان المراد بالمعقول ان كان هو التعليل للتعدية الى ما فيه نص نحو مع انه عين النزاع لا دليل عليه
وان كان غيره لكن غالبا يكون حجة ومثال ذلك اي مثال التعدي الى ما فيه نص قول الشافعي رحمه الله
في كفارة القتل العمد واليمين الغموس فانه عدى وجوب الكفارة من القتل الخطاء الى القتل العمد ومن
اليمين المنعقدة الى الغموس مع ان فيها نصا بعدم الكفارة وهو قوله عليه السلام خمس من الكباير لا كفارة
فيهن وعد منها الغموس وقتل النفس بغير حق وشرط الشافعي رحمه الله الايمان في مصرف الصدقات
الواجبة مثل الكفارة وصدقة الفطر اعتبارا بمصرف الزكوة فان الايمان يشترط فيه بالاجماع مع
ان الكفارة وصدقة الفطر نصوصها غير مقيدة بالايمان فلا يجوز ابطال اطلاقها بالتقييد كما لا يجوز
ابطال التقييد به على انه ورد قوله تعالى لا ينهيكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين ولم يخرجوكم
من دياركم ان تبروهم وتقسطوا اليهم وهو صريح في جواز صرف الصدقات اليهم فان قيل هذه الاية
مطلقة فكان ايجاب جواز صرف الزكوة ايضا اليهم اجيب بان شرط الايمان في الزكوة ثبت
بحديث مشهور وهو قوله عليه السلام خذها من اغنيائهم وردها في فقرائهم ومثله يزاد على الكتاب
قوله ومثل ذلك يجوز ان يكون كلمة مثل زائدة وتقدير كلامه ومثال ذلك شرط التمليك ويجوز ان
يكون تقديره ومثال ذلك مثل شرط التمليك وفيه ركاكة يعني ان الشافعي رحمه الله يشترط التمليك
في طعام الكفارة اعتبارا بالكسوة وهو ليس بشيء لان الاطعام يحصل بالاباحة فاشتراط التمليك فيه

وفي نظر لان قولهم لولا النص لكان الحكم ثابتا بالقياس معناه ان الدليل ان سلم اعتباره لكون معصوما ... معارض الادلة ... وفي نظر لانه يذكر القياس مع المعقول كثيرا في كتبهم حتى يقولون بالنص والاجماع والقياس

تقييد النص وهو غير جايز وشرط الايمان في رقبة كفارة اليمين والظهار اعتبارا بكفارة القتل وهو
كذلك لان النص وارد في الفرع باطلاقه وهو قوله تعالى فتحرير رقبة من قبل ان يتماسا وهو يقتضي جواز
الكافرة فتقييدها بالمؤمنة تغيير لموجبه بالراي وهذا كله تعدية الى ما فيه نص بتغييره بالتقييد وقيل
المراد من كله الكل فان اليمين الغموس فيها التعدية الى ما فيه نص بالابطال لا بالتقييد قال رحمه الله
واما الشرط الرابع وهو ان يبقى حكم النص على ما كان قبل التعليل الخ واما اشتراط الشرط الرابع
وهو ان يبقى حكم النص على ما كان قبل التعليل فلان تغيير حكم النص قيل اي المنصوص ومعناه فلان
تغيير حكم المنصوص في نفس المنصوص باطل كما هو باطل في الفروع وذلك لانه اذا كان في الفرع باطلا مع
توهم جوازه باعتبار وقوعه فيه من النطح الى الاحتمال فلان يكون باطلا فيما لا احتمال لذلك فيه اولى
وقيل الضمير في نفسه اي في ذاته راجع الى التغيير وكذلك في قوله كما ابطلناه وذلك اي تغيير حكم النص
مثل قول الشافعي رحمه الله في طعام الكفارة انه يشترط التمليك انه تغيير اي ان قوله هذا وهو كالبيان
والتفسير لقوله وذلك مثل قول الشافعي رحمه الله ففصل عما قبله وذلك لان الاطعام اسم لفعل يسمى
لازمه طعما وهو الاكل لا ملكا كما قلنا وذلك يحصل بالاباحة فاشتراط التمليك تغيير لا محالة قوله ومثل
قول الشافعي رحمه الله مثال اخر للتغيير فانه قال في حد القذف انه لا يبطل الشهادة حتى اذا تاب
عن ذلك يكون مقبول الشهادة لانه محدود في كبيرة فيقبل شهادته اذا تاب كما في حد الزنا وشرب
الخمر وهذا تغيير لان النص يوجب ان يكون حكم القذف ابطال الشهادة من جهة كونه حدا حتى
يكون الحد فيه الجلد ورد الشهادة على سبيل التابيد ولهذا فوض الى الائمة لكونه ايلاما معنويا
وقد ابطل الشافعي هذا الحكم فجعل بالتعليل بعض الحد الا ان الوقت المعين وهو الزمان الذي قبل
التوبة بعض من الابد فيكون هذا تغييرا لموجب النص فاعترض عليه بان هذا انما يستقيم ان لو جعل
الشافعي الرد قبل التوبة حدا وليس كذلك فان رد الشهادة قبل التوبة للفسق واجيب بانا قد اثبتنا
فيما تقدم انه حد فالذهاب الى كونه غير حد تغيير آخر لحكم النص واثبت اي الشافعي رحمه الله رد
الشهادة بنفس القذف بدون مدة العجز عن الاتيان بالشهود حتى لو شهد قبل تحقق العجز لا يقبل
شهادته اعتبارا بساير الكباير وهو اي اثبات الرد بنفس القذف تغيير لموجب النص فان الله تعالى
رتب الرد على القذف وعدم الاتيان باربعة شهداء كما رتب الجلد عليهما وزاد الشافعي رحمه الله
النفي على الجلد في زنا البكر بعلة انه صالح للمنع عن الزنا كالجلد وهو تغيير لان الله تعالى جعل الجلد
كل الحد بقوله تعالى فاجلدوهم اذ الفاء يدخل على الاجزية والجزاء اسم للكافي فمتى زيد عليه الحديث
لم يكن بنفسه كافيا فيكون تغييرا قيل انه زاد النفي على الجلد بالحديث لا بالقياس الا ان الشيخ بين
ان التغيير كما لا يجوز بالقياس لا يجوز بخبر الواحد لانه لا يصلح معارضا كالقياس سرنا ورد ههنا على
سبيل الاستطراد ويجوز ان يقال ان التعليل بالعلة القاصرة يجوز عنده فالنفي وان كان ثابتا بالحديث
لكنه معلل بالعلة التي ذكرناها من انه صالح للمنع عن الزنا فاسند الشيخ ذلك الى تعليله وجعل الشافعي
رحمه الله الفسق مبطلا للشهادة حتى لا ينعقد النكاح بشهادة الفاسق عنده ولو قضى القاضي
بشهادته لا ينفذ اعتبارا بالصبي والعبد وجعله مبطلا للولاية فلم يصلح للقضاء بوجه ولم يكن

حداً ح

له ولاية بروح نفسه في احد قوليه لان الفسق يؤثر في الشهادة فيمنع ولاية الانكاح كالرق وهو تغيير لحكم النص لان حكم الفسق بالنص التثبت والتوقف في خبره دون الابطال ولا تثبت ولا توقف في الابطال فيكون تغييرا قيل الامثلة المذكورة في هذا الفصل غير ملايمة لان في الجميع تغيير حكم النص الذي في الفرع لا تغيير حكم الاصل واجيب بان المراد بالنص في قوله يبقى حكم النص بعد التعليل مطلق النص سواء كان في الاصل او الفرع لا النص المعلل وقد يلوح الى هذا قوله لان تغيير حكم النص في نفسه اي نفس ذلك الحكم بالراي باطل كما ابطلنا التغيير في الفروع اي كما بينا بطلان ذلك في بعض اغراض وهو الفرع وكان الشيخ بعد ما بين بطلانه في الفرع عمم الحكم فقال تغيير حكم النص في نفسه باطل اراد بطلان ذلك بطريق ابلغ فانه اذا ابطل المطلق بطل كل واحد من افراد الملزوم له ثم قوله وذلك مثل قول الشافعي يمكن ان يكون مثالا لتغيير حكم النص مع قطع النظر عن كونه في الاصل او في غيره ويمكن ان يكون مثالا لتعيين في الفروع ويكون متصلا بقوله في الفروع ومثل لذلك وان كان قد مثل له فيما تقدم توضيحا وقوله في الفروع بلفظ الجمع دون ان يقول في الفرع بافراده اي في الفروع الفقهية لا الفروع التي تتعدى الحكم من الاصول اليها قد يكون مما يعضد هذا فان قيل في التمثيل للتغيير في الفرع مكررا دون التمثيل للتغيير في الاصل ترك ما ينبغي واتيان ما لا ينبغي فالجواب انا لا نسلم انه ترك التمثيل للتغيير في الاصل فان التعليل بالتمليك في طعام الكفارات تغيير لحكم الاصل من الخصوص في الكسوة الى العموم فيها وفي الطعام فيكون التمثيل مشتملا على مساليهما جميعا ولكنه لما كان في الفرع اكثر كثر مثاله فان مراد الشيخ رحمه الله الارشاد وايناس للاذهان بتكرار معدات القياس ولهذا جعل الشروط اربعة وجعل الشرط الثالث بحسب التفصيل جملة والا ففي الحقيقة كل ذلك راجع الى شرط مركب من امرين وهو التعدية من غير تغيير وبيان ذلك ان التعدية عبارة عن اعتبار وجود مثل حكم الاصل الشرعي في الفرع بمثل علته والمراد من التغيير اعم من ان يكون في حكم النص او في مناط الحكم او في الفرع وعلى هذا خرج العلة القاصرة وما تعدوا قياسا في العقوبات وخرج ما كان مخصوصا بنص اخر فان التعليل في ذلك يفضي الى تغيير حكم النص وخرج ما كان معدولا به عن القياس فان التعليل فيه تعسر الى كونه قياسا وخرج ما لم يكن الحكم الثابت بعينه فان ذلك تغيير وخرج ما لم يكن الفرع نظيره لان تعليله تغيير لمناط الحكم كما في الناسي مع الخاطي والمسيم مع المتوضي فان مناط الحكم في الناسي عدم قصد الافساد مضافا الى صاحب الحق وفي المسيم كونه طهارة حكمية مع كون التراب مغيرا او بالتعليل يتغير ذلك وخرج ما كان فيه نص لان التعليل ان كان موافقا للنص فلا تعدية لان وجود الحكم في الفرع باعتبار النص لا باعتبار وجود العلة وان كان مخالفا ففيه تغيير حكم النص في الفرع وخرج ما لا يبقى حكم النص بعد التعليل على ما كان قبله فان ذلك تغيير والله اعلم

قال رحمه الله وقال الشافعي رحمه الله انتم غيرتم حكم النص بالتعليل في مسايل منها ان نص الربوا تم القليل والكثير وهو قوله عليه السلام لا تبيعوا الطعام بالطعام فخصصتم منها القليل بالتعليل والنص اوجب الشاة في الزكوة بصورتها ومعناها فابطلتم الحق عن صورتها بالتعليل والحق المستحق مراعى بصورته ومعناه كما في حقوق الناس والنص اوجب الزكوة للاصناف المسمين بقوله تعالى انما الصدقات للفقراء

الى اخره ش لما فرغ من بيان وجه اشتراط الشروط المذكورة وامثلتها ذكر ما يرد علينا نقضا من جانب الشافعي رحمه الله بقوله وقال الشافعي رحمه الله انتم غيرتم حكم النص بالتعليل وذلك في عدة مسايل منها ان نص الربوا تم القليل والكثير وهو قوله صلى الله عليه وسلم لا تبيعوا الطعام فخصصتم منها اي من الحنطة اذ المراد بالطعام الحنطة ودقيقها في العرف القليل الذي لم يدخل تحت الكيل بالتعليل حيث جعلتم العلة الكيل والجنس وقلتم النص لم يتناول القليل لانه ليس بمكيل فكان تغييرا الموجب ومنها ان النص اوجب الشاة في الزكوة بصورتها ومعناها للفقير والحق المستحق مراعى بصورته ومعناه كما في حقوق الناس كالدار المشفوعة للشفيع مثلا وانتم اسقطتم الحق عن صورتها بالتعليل بالمالية باعتبار ان المقصود دفع حاجة الفقير وهو تغيير لموجب النص لا تعدية لحكمه الى القيمة ومنها ان النص اوجب الزكوة للاصناف المسمين بفتح الميم وسكون الباء بقوله تعالى انما الصدقات للفقراء الاية فانها اضيف اليهم بلام الملك فكانوا مستحقين للتمليك على صاحب المال كما اذا اوصى بثلث ماله لامهات اولاده وللفقراء والمساكين كان الثلث بينهم اثلاثا وقد ابطلتم حقهم بجواز الصرف الى صنف واحد بل الى فقير واحد بالتعليل بعلة الحاجة ومنها ان الشرع اوجب التكبير لافتتاح الصلوة بقوله عليه السلام للاعرابي الذي علمه الصلوة اذا اردت الصلوة فتطهر ثم استقبل القبلة ثم قل الله اكبر وانتم بالتعليل بالثناء بذكر الله تعالى على سبيل التعظيم غيرتم هذا الحكم في المنصوص عليه حيث جوزتم افتتاحها بالله اجل او الرحمن اكبر ومنها ان الشرع عين الماء لغسل الثوب النجس بقوله صلى الله عليه وسلم لتلك المراة اغسليه بالماء وانتم غيرتم هذا الحكم بالتعليل بكونه مزيلا للعين والاثر حيث جوزتم تطهيره باستعمال ساير المايعات كالخل وماء الورد قال رحمه الله والجواب ان هذا وهم اما الاول فلان الخصوص انما ثبت بصيغة النص وذلك ان استثنى منه الى اخره ش اجاب الشيخ عن النقوض بان ما ذكرتم من تغيير النص بالتعليل وهم اي موهوم اما الاول وهو نص الربوا فلان الخصوص انما ثبت بصيغة النص وما كان كذلك لا يكون بالتعليل فالخصوص لا يكون بالتعليل انما اثباته قطاهرة ولهذا لم يذكرها الشيخ واما الاول فلان المستثنى منه في النفي انما يثبت على وفق المستثنى يعني اذا لم يكن مذكورا يقدر من جنس المستثنى تحقيقا للاستثناء فانه من حيث الحقيقة لا يصح الا من الجنس وصح هذا المذهب لاصحابنا لما قال محمد رحمه الله في الجامع ان كان في الدار الا زيد فعبدي حر كان المستثنى منه بنو ادم ولو قال الا حمار كان المستثنى منه الحيوان ولو قال الا متاع كان المستثنى منه كل شي اي كل ما يقصد بالسكنى والامساك في الدور لانه في اللغة لما عنى به حتى لو كان فيها انسان حنث وكذا اذا كان فيها حيوان ولو كان فيها فارة او حية لم يحنث لان كل عاقل يعلم ان الحالف لم يقصد نفي هذه الاشياء بيمينه عن الدار وهذا استحسان والقياس ان يحنث وانما قيد بالنفي لان حذف المستثنى منه في الاثبات غير جايز لما عرف في موضعه وههنا استثنى الحال بقوله الا سواء بسواء فان المراد به تساويهما في الكيل والمذكور في صدر الكلام هو العين وهو الطعام واستثناء الحال من العين بطريق الحقيقة وان كان لحن مجازا بجعله منقطعا بمعنى لكن لكن المجاز على خلاف الاصل فدل على انه لا استثناء لم يتم ما تناوله ظاهر اللفظ بل ما يعرض اللفظ من احوال البيع فوجب ان يستعموم صدر الكلام بعض الدلالة يعني دلالة الاستثناء كما في قولك ما اتاني زيد

الاداكبا وعموم صدره في الاحوال حال التساوي والتفاضل والمجازفة اذ لا حالة لبيع الطعام سوى هذه الثلثة
على ما مر في الاستثناء ثم بعد ما اوجب عموم صدره استثنى منها حال التساوي والاختلاف الذي استثني منه
لا يثبت الا في الكثير فان المراد بالتساوي هو المساواة في الكيل بالاجماع والتفاضل هو فضل احد المتساويين والمجازفة
عدم العلم بالمساواة والتفاضل ثم كان آخره يدل على ان اوله لم يتناول القليل فصار التغير حاصلا بدلالة النص
مصاحبا للتعليل وهو اي التعليل لامر اخر لا لتخصيص القليل ويتحقق قوله مصاحبا منصوب لكونه حالا
او خبر الصار بعد الخبر ولقائل ان يقول كون سواء في معنى مساويا مجاز والاستثناء المنقطع كذلك فما وجه
ترجيح احد المجازين على الاخر على انه ان يكون المستثنى ايضا الطعام وتقدير لا تبيعوا الطعام بالطعام الا
طعاما مساويا بطعام فلا يحتاج الى تقدير الصدر عاما ويكون الاستثناء من الجنس ويمكن ان يجاب عن الاول
ان جعل سواء بمعنى مساويا اكثر استعمالا من الاستثناء المنقطع وما هو اكثر استعمالا في المجاز اولى ولهذا
ذهب ابو يوسف ومحمد رحمهما الله الى ان المجاز المتعارف اولى من الحقيقة المستعملة وفيه نظر والجواب ان
يقال ان جعل سواء بمعنى مساويا متفق عليه بيننا وهو جعل الاستثناء منقطعا ونحن نجعله مفرغا ولا
شك ان المفرغ اكثر واولى من المنقطع وعن الثاني بان ذلك يستلزم المجاز وكثرة التقدير مع الركاكة في نفس
العبارة واما الثاني وهو نص الزكوة فلان تغير الحكم يستلزم سبقه وليس في الزكوة حق واجب للفقير يصير
بالتعليل وفي بعض النسخ بالنص اي بتعليل النص والاول اولى دراية ورواية وذلك لان الزكوة عبادة
محضة وما كان كذلك لا يجب للعباد بوجه شي لا يجب للعباد بوجه وكل من مقدمتيه ظاهرة وانما هي
واجبة حقا لله تعالى وحسب شكرا لنعمة المال ولهذا لا يتأدى بغير النية ولكن يسقط حقه تعالى
في الصورة باذنه الثابت بمقتضى النص لا بالتعليل وذلك لان الله تعالى وعد ارزاق الفقراء بقوله وما من
دابة في الارض الا على الله رزقها ثم اوجب مالا مسمى على الاغنياء لنفسه بالنصوص المقتضية للزكوة ثم
امر الاغنياء بانجاز المواعيد من ذلك المسمى وذلك المسمى لا يحتمل انجاز المواعيد مع اختلافها الا بالاستبدال
ونظيره ذلك السلطان يجيز اولياءه بمواعيد كتبها باسمائهم ثم امر بعض وكلائه بان ينجزها من مال بعينه
كان اذنا بالاستبدال وللقائل ان يقول الموعود ان كان هو الرزق فاينما هو عن عين الشاة ممكن
ولهذا لو اداها جاز بالاجماع فلا حاجة الى التغير وان كان اعم من ذلك فلا اية لا دلالة لها عليه لانها
اخص دلالة من المدعى والجواب ان الموعود هو الرزق وغيره مما كان مثله في احتياج الانسان اليه الحق به
بالدلالة هذا الذي ذكر الشيخ احد طريقي اصحابنا في جواب هذه المسألة والطريق الثاني ان يقال ما ابطلنا
الحق المستحق عن عين الشاة لانه لا حق للفقير في عين صورة الشاة وانما حقه في ماليتها فانه صلى الله عليه
وسلم جعل الابل ظرفا للشاة بقوله في خمس من الابل شاة وعينها لا توجد في الابل بل الموجود فيها هو المالية
فعرف انه اراد بالشاة ماليتها فكنى بذكر الكل عن البعض فلم يكن في تعليلنا ابطال حق الفقير عن صورتها
الا يرى انه لو ادى واحدا منها جاز بالاجماع ولو كان حقه متعلقا بالصورة ينبغي ان لا يجوز كما لو ادى عن
الدراهم الدنانير على اصل الخصم قوله فصار التغير اي اذا كان جواز الاستبدال ثابتا بالنص صار
التغيير بالنص مجامعا للتعليل لا بالتعليل قوله وانما التعليل لحكم شرعي يجوز ان يكون تنزلا لرد الخصم
فانه قال هذا التعليل لابطال حق مستحق للفقير فمنع ان يكون للفقير حق وبين ذلك بسند ثم قال

ولئن سلمنا ان للفقير حقا ولكن التعليل ليس للاسقاط بل وقع لحكم شرعي فان لهذا النص حكمين وجوب عين
الشاة وليس بمعلول ولكن جوزنا التغيير بدلالة النص وصلاحية الشاة لكفاية حق الفقير وهو فائدة
التعليل فعللناها بهذا المعنى الذي به صارت الشاة صالحة لكفاية حق الفقير لتعديتها الى ما لا نص فيه
وبيان ان يكون الشاة صالحة للتسليم الى حق الفقير حكم شرعي ما قاله الشيخ بقوله ان الشاة يقع لله
نعني ان تسليم الشاة الى الفقير في ابتداء قبضه يقع لله تعالى على الخلوص قربة مطهرة لنفسه عن الاثام
كما قال تعالى ويأخذ الصدقات وقال النبي عليه السلام الصدقة تقع في كف الرحمن قبل ان تقع في كف الفقير وقال الله
تعالى خذ من اموالهم صدقة تطهرهم ومتى صارت قربة مطهرة لازالة الاثام تصير من الاوساخ كالماء
المستعمل ولهذا سماه النبي عليه السلام اوساخ الناس وغسالة ايدي الناس فقال يا بني هاشم ان الله تعالى كره لكم
اوساخ الناس وفي رواية غسالة ايدي الناس وعوضكم عنها بخمس الخمس وليس كونه وسخا مقتصرا على هذه الشريعة الخمس
فان النار كانت تنزل في الامم السالفة فتحرق المتقبل من الصدقات وما ذلك الا لخبثها اي انما ثبت حلها
لهذه الامة بعد ثبوت خبثها بشرط الحاجة والضرورة كحل الميتة للضرورة ولهذا حرمت على الغني اذا لم
يكن عاملا لعدم الحاجة فصار صلاح الصرف بعد الوقوع لله تعالى بانتهاء اليد لتصير مصروفا الى الفقير
بدوام يده عليه حكما شرعيا في الشاة فعللناه بالتقوم وعديناه الى سائر الاموال للاشتراك في العلة
على موافقة سائر العلل فان حكمها تعميم النص في المنصوص عليه فظهر من هذا ان ما تغير من الحكمين لم يكن
بالتعليل بل بالنص وما كان بالتعليل لم يكن تغيرا لكنهما حكمان ثابتان متصاحبين بنص واحد وفائدة
هذا التعليل اثبات المماثلة للالحاق فانا قد ذكرنا ان جواز الاستبدال ثابت بدلالة النص وهي يقتضي
المساواة بين الملحق والملحق به فعللنا الصلاحية الثابتة في الشاة بالمالية وهي موجودة في سائر الاموال
فتلحق بها والاحتراز عن الاستبدال بالمنافع كان دفع المزكي دارا يسكن فيها الفقير بدلا عن زكوته فان
ذلك لا يجوز لان المنفعة لا تصلح بدلا عن العين الا في الاجارات الواردة على خلاف القياس وقد وقع في بعض
الشروح اعتراض وهو ما قيل صلاحية الشاة للاداء حقه ثابتة بالخلقة لا بالنص فلا يكون النص مثبتا لا لحكمين
وفيه نظر فانه ليس في خلقة الشاة ما يدل على صلاحية وقوعها اداء لحق وجب في الابل وانما ذلك
بالنص واعترض ايضا على هذا الموضع بوجوه منها ما قيل جواز الاستبدال انما يكون اذا كان المأمور به
جنسا واحدا كما ذكرتم في مثال السلطان وههنا ليس كذلك لان الله تعالى امر الاغنياء باعطاء الفقراء من
اجناس مختلفة فيحصل انجاز المواعيد المختلفة بلا استبدال ومنها ان الفقير يبيعها ويشتري ما يحتاج
اليه ومنها ان البدل لا يدفع جميع حوائجه ايضا ففي البدل ما في الجنس من مخالفة النص ومنها منع ان حكم النص
جواز صرفها الى الفقير بل حكمه انه متعين للصرف ومنها انه لو صح هذا لما الحاجة الى هذه التكلفات وان
لم يصح فما فائدة ذكره ومنها ان انجاز المواعيد لم يقتصر على مال الزكوة بل اوجب خمس الغنائم واوجب صرف
الكفارات وصدقة الفطر والعشر اليهم فصار كانه قيل للاغنياء ادوا بعض حوائجهم من مال الزكوة ولا يلزم
منه جواز الاستبدال واجيب عن الاول بان اجناس الزكوة لا تخرج عن النقدين والابل والبقر والغنم لان
زكوة مال التجارة تجب في القيمة بالاتفاق ومعلوم ان جميع حوائجهم لا تندفع بعين هذه الاشياء فيتعين
الاستبدال كما في الجنس الواحد وعن الثاني بانه تحقيق ما ذكرناه فان كلامنا في انه اذا اعطى الشاة كان

بصاحقه من حيث انه مال مطلق صالح لقضاء الحوائج لا من حيث انها شاة وعن الثالث بان البدل مطلق
المال وهو صالح لدفع حوائجه من حيث ان كل فرد منها يدفع بالمال المطلق فيكون مطلق المال اندفاع الحوائج
من هذا الوجه وعن الرابع بانه قد اقيم الدليل على ان حكمه ما ذكرنا لا تعين الصرف وعن الخامس بان
صحته لم تكن ظاهرة عند الخصم في هذه التكلفات لاظهار صحته عليه فان قبله فقد تم الامر وان رده
بوجه صحيح لم يكن له جواب وجب قبوله وان رده على وجه العناد فلا كلام مع المعاند وعن السادس بان
ذلك امور تثبت بالعوارض فربما لا تقع حرب سنة وسنتين فلا تحصل غنيمة وربما لا يكون في بلد او
بلاد ارض عشرية وربما لا يقع اسباب الكفارات ولو وقعت لا يمكن اخذ الكفارات جبرا بل هي مما يفتى به
وكذلك صدقة الفطر فلا تحصل بها انجاز المواعيد على سبيل التعيين اما الزكوة فامر اصلي لا يخلو بلد من
بلاد المسلمين عن اغنياء وهي توخذ جبرا فيصلح محلا لانجاز المواعيد قيل وفيه تامل ولعله ان يقال
يجوز خلو بلد من الاغنياء ايضا وان اخذ الزكوة جبرا انما هو في الاموال الظاهرة دون الباطنة ولا
انه يدفع هذا مخافة الاطناب **قال** رحمه الله ولما ثبت ان الواجب خالص حق الله تعالى كان
اللام في قوله تعالى للفقراء لام العاقبة اي يصير لهم بعاقبته او لانه اوجب لهم بعد ما صار صدقة
الى آخره كلام الخصم كان في المسئلتين اعني مسئلة صون الشاة ومسئلة وجوب الزكوة للاصناف المسمين
في الآية مبنيا على اصل واحد وهو ان الزكوة تجب حقا للفقراء ابتداء فكان اللام في قوله تعالى انما الصدقات
للفقراء للتمليك والشيخ لما ابطل كلامه في المسئلة الاولى باثبات ان الواجب حق الله على الخلوص بطل الثاني
ايضا لان بين كون الشيء حقا لله على الخلوص وحقا لغيره منافاة ضرورة انتفاء الشركة في العبادات
وقد ثبت احد المتنافيين فانتفى الثاني بالضرورة وصار ذلك قرينة للمجاز فكان اللام في قوله للفقراء
لام العاقبة وبطلت حقيقته التي زعم الخصم وهي التمليك فيكون معناه يصير لهم بعاقبته كما في قوله
فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدوا وحزنا وكقول الشاعر لدوا للموت وابنوا للخراب وهو
مذهب عمر وعلي وابن مسعود وحذيفة والضحاك وابي العالية والنخعي وميمون بن مهران وغيرهم
من الصحابة والتابعين وعليه علماؤنا رحمهم الله وهذا وجه قوي ثم ذكر وجها اخر لكونها للعاقبة
وهو قوله او لانه اوجب لهم بعد ما صار صدقة وصيرورته صدقة بعد الاداء الى الله تعالى فالايجاب
لهم بعد الاداء الى الله تعالى والاداء الى الله تعالى لا يتحقق الا بقبض الفقير فالايجاب لهم لا يتحقق
الا بقبضه اما الاول فلان الله قال انما الصدقات الآية اثبت لهم المسمى بالصدقة واما الثانية
فلانه قبل الاداء باق على ملك المالك بالاتفاق واما ان الاداء لا يتحقق الا بقبض الفقير فان الاداء
عبارة عن التسليم وهو لكونه مضافا لا يتحقق بدون التسليم ولا متسلم فيما نحن فيه الا الفقير واذا
لم يكن الايجاب الا بالقبض لم يكن موجودا وصار لهم في الآخرة ولا نعني بالعاقبة الا ذلك واذا ظهر
انها ليست حقا لهم ابتداء وقد صرفت اليهم فلا بد من بيان وجه ذلك وهو انهم مصارف
باعتبار الحاجة لا باعتبار الاستحقاق الا يرى ان الغارم وابن السبيل والغازي اذا لم يكونوا
فقراء لا يحوزون الدفع اليهم وهذه الاسماء اسباب الحاجة غالبا فذكر الله تعالى هذه الاسماء التي هي
اسباب الحاجة فكانه قال انما الصدقات للفقراء المحتاجين اي بسبب احتياجهم وهم

بجعلهم للزكوة مثل الكعبة للصلوة فانها صالحة للاستقبال اليها لا مستحقة لها ولذلك بل لانها شرط لتأدي حق الله
وكل صنف منهم مثل جزء من الكعبة واستقبال جزء من الكعبة جائز كاستقبال كلها فكذلك هاهنا ولقائل ان يقول
الاداء عبارة عن تسليم نفس الواجب الى مستحقه وقد ذكرتم ان المتسلم هو الفقير فلا يخلو اما ان يكون مستحقا
او لا فان كان الاول ثبت المدعى وهو ان الزكوة حق الفقير وان كان الثاني لم يكن الاداء حاصلا فلا يقع الامتثال
اصلا وهو محال والجواب انا نختار انه غير مستحق قوله فلم يكن الاداء حاصلا قلنا انه ممنوع فانه وان لم يكن
مستحقا فهو نائب عن المستحق والتسليم الى نائب المستحق اداء كتسليم الدين الى وكيل الغريم على انا نمنع من قولنا
ولا متسلم فيما نحن فيه الا الفقير التسليم الحقيقي الحسي واما المتسلم الحكمي فهو الله تعالى واذا ثبت ان الزكوة
حق الله تعالى كان جعل الشافعي الزكوة حقا للعباد تغييرا لقال الشرع وهو خطأ عظيم لنزعه الى الشركة في استحقاق
العباد **قال** رحمه الله وانما التكبير ما وجب لعينه بل الواجب تعظيم الله بكل جزء من البدن واللسان
منه الى آخره هذا جواب عن قوله اوجب الشرع التكبير لافتتاح الصلوة ووجه ان التكبير ليس بواجب بعينه
حتى يكون الافتتاح بغيره تغييرا بل الواجب تعظيم الله تعالى بكل جزء من البدن واللسان جزء من البدن فالواجب
تعظيم الله باللسان بفعلها اما الثانية فلا يبينها الشيخ بقوله لانها من ظاهر البدن من وجه يفنى عند افتتاح
الفم واما الاولى فلما سهها بقوله وانما ادعينا هذا اي كون الواجب التعظيم بكل جزء حتى لزم وجوب التعظيم
باللسان بفعلها دون ان يكون التكبير واجبا بعينه لانا وجدنا ساير الاركان افعالا يوجد من البدن
لتصير البدن فاعلا ومعناه ان الصلوة عبادة بدنية والمبني عليها افعال تحل الاعضاء منبئة عن التعظيم
واللسان جزء من البدن ظاهر فيكون المبني عليه فعلا ينبي عن التعظيم والثناء المطلق صالح لان يكون فعلها
فصار حكم النص ان يجعل التكبير آلة فعلها لكونه ثناء مطلقا فعديناه الى ساير الاثنية مع بقاء حكم النص وهو كون
التكبير ثناء صالحا للتعظيم ولقائل ان يقول سلمنا ان الواجب تعظيم الله بكل جزء من البدن واللسان منه لكن
حكم النص عندكم جعل التكبير آلة فعلها فكان الواجب عمل اللسان بآلة خاصة فالتعدية الى غيرها تغيير
لحكم النص بالتعدية فالاعتراض باق على حاله والجواب ان المراد بالتعدية ليس القياس بل الالحاق بدلالة النص
فان قيل فعلى هذا اي حاجة الى هذا التكلف العظيم فان الجواب يتم بان يقال الشرع وان اوجب التكبير للافتتاح
لكن غيره في معناه فالحق به دلالة فالجواب ان مناط الحكم في الدلالة لا بد وان يكون معلوما فالتكلف ليس
لبيان ذلك فان به تبين ان حكم النص كون التكبير آلة فعل اللسان لكونه ثناء مطلقا فيجوز الحاق
الغير به والمراد بالثناء ما كان خالصا عن شائبة السؤال فيكون ذكره احترازا عن الحاق ما ليس بثناء محض
بالتكبير مثل قول الرجل اللهم اغفر لي فان به لا يصير شارعا **قال** رحمه الله وكذلك استعمال الماء
ليس بواجب بعينه لان من القى الثوب النجس سقط عنه استعمال الماء الى آخره هذا جواب عن المسئلة
الاخيرة اي وكما ان التكبير ليس بواجب بعينه كذلك استعمال الماء في ازالة النجاسة العينية ليس بواجب
بعينه فان من القى الثوب النجس او قطع موضع النجاسة او احرقه سقط عنه استعمال الماء ولو كان
واجبا بعينه لم يسقط لا يقال كلامنا في تعيين الماء عند ارادة الغسل فما ذكرتم لا مدخل له فيما نحن فيه
لان المقصود من الغسل ازالة النجاسة والماء صالح لذلك فكذا غيره فاذا عديناه حكمه الى ساير ما يصلح آلة
كالخل وماء الورد وغيرهما مما ينعصر بالعصر اي الحقنا غيره به بالدلالة فقد بقي حكم النص بعينه وهو كون

الماء آلة صالحة للتطهير على ما كان قبله من غير تغيير وانما ذكر الضمير في قوله والماء آلته اى آلة الازالة
بتاويل الاسقاط او الابعاد والاعتراض المتقدم آت ههنا والجواب الجواب ولا يغرنك تكرار لفظ
التعدية ولفظ الحكم الشرعي فان ذلك لا ينافي الدلالة وحمله على القياس صاير فان حمل الدلالة
مردود لويل الشرع فلا يثبت بها الاحكام شرعي وكون الماء آلة صالحة للتطهير ليس اجاب الشيخ
بقوله وهو اى كون الماء آلة صالحة للتطهير حكم شرعي وفسر صلاحه لذلك بقوله وهو انه لا ينجس
حالة الاستعمال يعني ان المراد بصلاحه هو ان لا ينجس حالة الاستعمال لا انه مطهر بالقوة قبل الاستعمال
فان ذلك امر طبعي او حسي وهذا اى عدم ثبوت صفة النجاسة حالة الاستعمال في المزيل بملاقاة النجس
وثبوت صفة الطهارة في المحل بواسطة الازالة حكم شرعي وكرر ذلك للتاكيد واذا كان حكما شرعيا
جاز تعديته الى نظيره على ما قلنا وفيه بحث لان عدم التنجس حالة الاستعمال حكم شرعي لكنه ثابت اما
بالضرورة او بالنص على خلاف القياس لانه يقتضي تنجس ما يلاقي النجاسة وعلى التقديرين لا يجوز التعدية
لان ما ثبت بالضرورة يتقدر بقدرها وما هو على خلاف القياس لا يتعدى والجواب انه ثابت بالنص
لا بالضرورة فان الضرورة ترتفع بمياه الاودية والعيون ومع ذلك فقد جعل ماء البحر طهورا وقد ورد
قوله تعالى وانزلنا من السماء ماء طهورا ولا يتحقق هذا الاسم الا حالة الغسل فكان طهورا حالة الاستعمال
واذا كان كذلك جاز الالحاق بالدلالة وان لم يكن معقول المعنى على ما ذكرنا وهذا ايضا مما يهديك
الى ان المراد من التعدية هو الالحاق بالدلالة **قال** رحمه الله ولا يلزم ان الحدث لا يزول بساير
المايعات الى اخره هذا جواب مناقضة ترد على البحث المتقدم تقريرها لو كان ما ذكرتم من الدليل
على الحاق المايعات بالماء في ازالة النجاسة العينية صحيحا بجميع مقدماته لما تخلف الحكم في صورة
فلزم جواز الحاقها بالماء في ازالة النجاسة الحكمية لان الطهورية باعتبار الازالة وهي موجودة فيها
وقد انكرتم ذلك والجواب بمنع الملازمة وتقريره ان يقال لا نسلم ان الالحاق في النجاسة الحقيقية يستلزم
الالحاق في الحكمية فان عمل الماء في محل الحدث ليس الا باثبات المزال وهو المانع الحكمي من جواز الصلوة
المسمى بالحدث وذلك امر شرعي ثبت في محل الغسل على خلاف القياس لطهارة المحل حقيقة وشرعا
اما حقيقة فظاهر واما شرعا فلانه لو ادخل يده في الاناء لم يفسد وكذا حل له تناول الطعام
باليد بلا غسل وثبوته كذلك انما هو بالنص عند استعمال الماء الذي يوجد مباحا لا يبالي بخبثه وهو قوله
ولكن يريد ليطهركم فلم يستقم اثباته في اوان استعمال ساير المايعات بالراي والحاقه بما لا يجوز
ولا بالالحاق بدلالة النص لان ساير المايعات ليس بنظير الماء لان الماء يوجد مباحا لا يبالي
بخبثه وساير المايعات يلحقنا الحرج بخبثها لانها اموال لا توجد مباحة غالبا فان قيل فعلى هذا
يلزم ان لا يصح بغير النية فان اعتبار جانب المزال في الوضوء ومنع الحاق المايع بالماء لكونه غير
معقول وليس بمعناه من كل وجه يجعل الوضوء كالتيمم وهو لا يصح بغير نية لكن اللازم باطل فانه
صحيح عندكم مع هذا اى مع كون المزال غير معقول اجاب الشيخ بمنع الملازمة فان التنجيس باثبات
المزال وان ثبت في محل الحدث بوجه لا يعقل لكن الماء عامل بطبعه على وجه معقول ولا يلزم من
اشتراط النية في محل لا يكون العامل عاملا فيه بطبعه اشتراط النية فيما فيه ذلك ورد بمنع كونه

مزيلا حقيقة وانما كان كذلك ان لو كان المزال نجاسة حقيقية فاما اذا كانت نجاسة حكمية فازالته
حكمية يكون حكمية فيحتاج الى النية والجواب ان الماء حقيقة واحدة من شانها الازالة فان كانت طبعية كانت
في جميع المواضع كذلك لان ما بالذات لا يزول وان كانت شرعية كانت في جميع المواضع كذلك فاحتاج الى النية
في غسل النجاسة العينية وليست بشرط فيه بالاتفاق وهذه اى المذكورة حدود دقيقة لا يهتدى لادراكها
الا بالتامل والانصاف دون التعصب والاعتساف وتعظيم حدود الشرع باجراء كل معنى على سمته والحاق
الشيء بما يشبهه وتوقير السلف منة من الله وفضلا فان ذلك يستمد من ادنى واجبهم الزكية وفي ذلك
من الخير ما نعرفه دونه **قال** رحمه الله باب الركن ركن القياس ما جعل علما على حكم النص
الى اخره قيل ركن الشيء في اللغة عبارة عن جانبه الاقوى وفي عرف الفقهاء ما لا وجود لذلك الشيء الا به و
نوقض بالقياس والعلة والشروط فان القياس لا يوجد بلا قايس والمعلول بلا علة والمشروط بلا شرط
وليست باركان وقيل ركن الشيء ما لا يبقى ذلك الشيء عند توهم انتفائه ونوقض بمثل ما ذكر في الاول وبمحال
التصرفات الشرعية وبالايمان في العبادات فانه بتوهم انتفائها لا يبقى التصرفات وبتوهم انتفاء الايمان
بالارتداد لا يبقى العبادات ومع هذا فليس شيء من ذلك ركنا في التصرفات والعبادات وقيل ركن الشيء
ما يتقوم به ذلك الشيء وهو تعريف بالمفرد فمن جوز ذلك لم يحتج الى معذرة ومن انكره يجوز له ان يقول التي
المطلوب تصوره بالنظر يجب ان يكون متصورا بوجه والا لامتنع طلبه ولا بد من تصور يستفاد به
التصور المطلوب وذلك التصور غير التصور بوجه ما والتصور بوجه ما مدخل في التصور المطلوب فوجب
تحقق التصور بنفي وقوع التصور المطلوب فلا يقع التصور المطلوب بمفرد فالموقع للتصور المطلوب
مؤلف واندفع كون التعريف بمفرد وخرج عنه ما توقف عليه القياس من الامور الخارجة عنه
كالاصل والفرع وحكم الاصل والفرع والشروط المذكورة من قبل ولما كان قيام القياس بالمعنى الذي جعل
علما على حكم النص مما اشتمل عليه النص وجعل الفرع نظير النص في حكمه بسبب وجوده فيه سمي ركنا
وانما سمي علما لان الموجب في الحقيقة هو الله تعالى والعلل امارات على الاحكام في حقه تعالى فكان ذلك معرفا
للحكم وهو معنى العلم ثم هو علم على الحكم في الفرع عند مشايخ العراق والقاضي ابي زيد والسرخسي ومتابعيهم
رحمهم الله والحكم في المنصوص عليه ثابت بالنص لا بالعلة وعند مشايخ سمرقند وجمهور الاصوليين انه علم
عليه في كل موضع وجد فيه فيكون الحكم ثابتا به في الاصل والفرع وقيد باشتمال النص عليه اشارة الى عدم
اشتراط كونه في النص فانه يجوز ذلك ويجوز ان يكون في غيره اذا كان ثابتا به كما سيذكر في قوله وجعل الفرع
نظيرا للنص في حكمه احترازا عن العلة القاصرة وهذا الذي ذكره هو اشهر اسمائه وذكر في بعض النسخ ان ركن
القياس له خمسة عشر اسما المذكور ههنا والامارة والسبب والصفة والدليل والمعنى والراي والنظر
والاجتهاد والاستدلال والاعتبار والقياس والحجة والبرهان والعلة قال والعلة غير الدليل لان الدليل
اسم لما يظهر به المدلول ويستبين لا ان يثبت المعلول به الا ترى ان الدخان دليل النار وليس بعلة
لها والبناء دليل الباني وليس بعلة فكل علة دليل من غير عكس ولم يذكر المناط وهو من اسمائه **قال** رحمه الله
ويجوز ان يكون وصفا لازما مثل الثمنية جعلناها علة للزكوة في الحلي والحكم الى اخره وركن القياس
وهو المعنى الجامع يجوز ان يكون وصفا لازما للاصل كالثمنية التي جعلناها علة لوجوب الزكوة في الحلي

فانها صفة لازمة للذهب والفضة فقلنا تجب الزكوة فيهما سواء صيغتا صياغة تحل او تحرم كما
تجب في غير المصوغ لانها انما تجب في غير المصوغ للثمنية في اصل الخلقة وهذه الصفة لا تبطل بصيرورتها
حليا فان قيل لا نسلم ان الزكوة تعلقت بالثمنية بل بكونه مال التجارة والدراهم اذا استعملت حليا يسقط
عنها هذا الوصف كما اذا جعلت السائمة علوفة واجيب بعدم الفرق بين قولنا ثمن وبين قولنا هو
مال التجارة اذ التجارة يكون بالاثمان والاستعمال لا يخرج عن كونه نصابا لانه بالثمنية لا بالاستعمال
فيثبت ان الثمنية التي بها صار الذهب والفضة نصابا صفة لازمة وكالطعم الذي جعله الشافعي
رحمه الله علة للربوا باعتبار انه ينبئ عن خطر المحل لتعلق بقاء العالم به فلا بد من اظهار شرفه
في العقد بشرط زائد وهو المماثلة والطعم وصف لازم كالثمنية للنقدين ويجوز ان يكون
الجامع وصفا عارضا ويجوز ان يكون اسما كقوله صلى الله عليه وسلم لفاطمة بنت حبيش توضأى
وصلى وان قطر الدم على الحصير فانها دم عرق انفجر والانفجار صفة عارضة لان الدم موجود
في العرق بلا انفجار وقد علل عليه السلام بالدم بوصف الانفجار والدم اسم علم اى موضوع لشئ
دون معنى فالتعليل بالاسم يدل على اعتبار صفة النجاسة وبالانفجار على اعتبار صفة الخروج فيتعلق
الانتقاض بهذين الامرين وفيه بحث اما اولا فلانه استعمل الواو في قوله ووصفا عارضا واسما
وذلك يوهم ضرورته اجتماع الامرين لصحة التعليل وليس كذلك فان التعليل بكل واحد منهما منفردا
صحيح ولهذا ذكر بعد وصف الكيل منفردا بدون ذكر الاسم وقد صرح شمس الائمة بكلمة او مكان
الواو وكذلك في التقويم فقال وقد يكون وصفا عارضا او اسما واما ثانيا فلما قيل لا نسلم ان تعليله
عليه السلام لانتقاض الطهارة بل لنفي وجوب الاغتسال او لنفي سقوط الصلوة اذ الاشكال واقع فيهما
لا في وجوب الوضوء فانه يجب بالبول الذي هو ادنى منه ونفي الاغتسال او سقوط الصلوة
متعلق بدم الرحم لا بدم العرق واما ثالثا فلانه قد تقدم ان التعليل باسم الخمر لا يجوز فباسم الدم
ان كان جايزا كان تحكما محضا واجيب عن الاول بان الشيخ انما ذكر الواو لان في المثال لا بد للانتقاض
من الامرين وعن الثاني بان تعليله لانتقاض الطهارة فان فيه الاشكال فان وجوب الوضوء اشكل
على مجتهد وهو مالك رحمه الله فان دم الاستحاضة ليس بحدث عنده فكيف لا يشكل على امراة حديث
عهدها بالاسلام على انا نحمل هذا التعليل بكل ما يصلح علة له من المنطوق والملزوم جميعا فيكون
بالنص دليلا على وجوب الوضوء وبالحال دليلا على ان الاغتسال وسقوط الصلوة يتعلقان بدم
الرحم لا بدم العرق وعن الثالث بان ذلك ليس بتحكم بل لمعنى وهو ان التعليل هناك لتعدية
اسم الخمر الى النبيذ ثم الحرمة ترتبت على الاسم فكان قياسا في اللغة فلا يجوز وههنا لمعنى الاسم
لتعدية الحكم الى الفرع لا لمجرد الاسم فيكون تعليلا للوصف حقيقة فيكون جايزا وما قيل ان القياس
قد يكون اسما عند بعضهم كحرمة الخمر بسبب باسم الخمر وهو علتها حتى لا يتعدى الى المثلث ويسمى قليل
الخمر وكذا الحدود تتعلق باسم الزنا والقذف والسرقة ان كان المراد به انه يتعلق بعين الاسم لا يكون صحيحا
لان الاسم يثبت بوضع ارباب اللغة ولهم ان يسموا الخمر باسم اخر وان كان المراد به المعنى القايم بالمسمى
وهو كونه ما يعاقر من ماء العنب بعد ما غلا واشتد فهذا مسلم ولكن يكون ح تعلق الحكم بالمعنى لا بالاسم

وهو المعنى الذي به جاز التعليل باسم الدم قوله عللنا بالكيل مثال اخر للوصف الغير اللازم فان الكيل صفة عارض
تختلف باختلاف عادات الناس في الاماكن والاوقات قوله ويكون جليا اى ذلك المعنى يكون ظاهرا لا يحتاج الى
تامل مثل الطواف جعل علة لسقوط النجاسة في الهرة وسواكن البيوت وخفيا كالقدر والجنس في الاشياء
الستة وقيل المراد من الجلي المعنى القياسي ومن الخفي المعنى الاستحساني وقيل التعليل بالوصف الخفي مثل تعليل
ثبوت الحكم برضا العاقدين لا يجوز لان الوصف الحلال يعرف الحكم الشرعي الذي خفي فلا بد ان يكون جليا
لان الخفي لا يعرف الخفي واجيب بانه وان كان خفيا لكن بدلالة الصنع الظاهر عليه كدلالة الايجاب
والقبول على الرضا او بدلالة التاثير صار من الاوصاف الظاهرة فيجوز التعليل به **قال** رحمه الله
ويجوز ان يكون حكما كقول النبي عليه السلام في التي سالت عن الحج ارايت لو كان على ابيك دين وهذا حكم الى اخره
اختلفوا في جواز تعليل حكم الشرع بالحكم اى في جواز ان يكون ما جعل علما على الحكم حكما من احكام الشرع فذهب
الجمهور الى الجواز ومنعه بعض مستدلا بان الحكم الذي فرض علة ان كان متقدما على الذي جعل معلولا لزم
انتقاض العلة لتخلف الحكم عنها وان كان متاخرا لا يكون علة للمتقدم وان كان مقارنا فليس جعل
احدهما علة اولى من الاخر فاذا على تقديرات ثلثه لا يكون علة وعلى تقدير واحد وهو ما يدل عليه
دليل خارجي على علية احدهما للاخر يكون علة والعبرة في الشرع للغالب وبان شرط العلة التقدم
على المعلول وتقدم احدهما على الاخر غير معلوم واستدل الجمهور بقوله صلى الله عليه وسلم للخثعمية حين
سالته عن الحج ارايت لو كان على ابيك دين وبقوله عليه السلام في حديث القبلة للصايم ارايت لو تمضمضت بماء
ثم مججته اكان يضرك وبقوله في حرمة الصدقة ارايت لو تمضمضت بماء ثم مججته اكنت شاربه
وبقوله في اتيان الرجل اهله ارايت لو وضعه في حرام اكان يأثم فان ذلك كله تعليل بالحكم وبالمعقول
فانه لا امتناع في ان يجعل الشارع حكما علما على حكم اخر والجواب عن استدلالهم ان العلة اذا كانت
علما جاز ان يكون المتقدم علما على المتاخر ولا نسلم عدم صلاحيته للعلية على تقدير التاخر لان المتاخر
يصلح معرفا للمتقدم وفيه نظر لان كونه علما انما هو بالنسبة الى الشارع فاما بالنسبة الينا ففي
الموثرة ح لا بد من تقدمها كما في العلل العقلية ويمكن ان يجاب عنه بانها وان كانت موثرة بالنسبة
الينا لكنها ليست موثرة بالذات بل بجعل الشارع اياه كذلك ولا معتبر بالتقدم قبل ذلك لانها لم تكن علة
اذ ذاك وبعد لم يتاخر الحكم وقيل في الجواب يختار ان يكون مقارنا قوله ليس جعل احدهما علة اولى
من الاخر قلنا انه ممنوع لجواز ان يكون احدهما اكثر مناسبة للحكم الاخر من غير عكس فان اريد بالمتقدم دنة
ما يكون زمانا يكون خطيه وان اريد بها ما يكون بالذات فليس بشئ لان التقدم لا بد منه ونظير ذلك
قولنا في المدبر انه مملوك متعلق عتقه بمطلق موت المولى فلا يجوز بيعه كام الولد فانه تعليل بالحكم وقد
ثبت الملاية بتعليل النبي عليه السلام بالحكم وعدا لنه يظهر اثره في جنس الحكم المعلل به وعتق ام الولد
وقيل بمطلق موت المولى احترازا عن المدبر المقيد فان بيعه جايز بالاتفاق لا نتفاء كونه نظير ام
الولد **قال** رحمه الله ويجوز ان يكون فردا وعددا كما في باب الربوا التعليل بالوصف المفرد
جايز بلا خلاف وذلك في باب الربوا فانا عللنا ربوا النسيئة بالجنس او الكيل والشافعي رحمه الله
جعل علة الربوا الطعم وهو وصف مفرد واختلف في جواز التعليل بالمتعدد فقال بعض الاصوليين منهم

الاشعري وبعض المعتزلة لا يجوز التعليل الا بوصف واحد لا تركيب فيه لان تركب العلة لو صح لكانت
العلة صفة زائدة على مجموع الاوصاف واللازم باطل فالملزوم مثله اما الملازمة فلانا نعقل مجموع الاوصاف
ولا نعقل كونها علة الا بالدليل والمجهول غير المعلوم واما بطلان اللازم فلان ما فرضناه متعدداً يلزم ان
لا يكون متعددا هذا خلف وجوزه جمهور العلماء مستدلين بالوقوع على الجواز فان النبي صلى الله عليه وسلم
علل في المستحاضة بالعدد حيث اعتبر اسم الدم وصفة الانفجار واجابوا عن شبهة المانعين بان ما ذكرتم
لو كان صحيحا بجميع مقدماته لزم سد باب القياس واللازم باطل فالملزوم مثله اما الملازمة فلانه
يقتضي الا ان لا يكون الوصف علة مفردا كان او متعددا اما الثاني فلما ذكرتم واما الاول فلانا نعقل
الوصف ولا نعقل كونه علة الا بدليل من اطراد او تاثير او غير ذلك والمعلوم غير المجهول فما فرضناه علة
لا يكون علة هذا خلف ولا يكون القياس موجودا الا بجعل الوصف علة واما بطلان اللازم فبالاتفاق
والتحقيق في الجواب ان الوصف مفردا كان او متعددا لا يكون علة الا بعد ان علم بالدليل عليته نعني
قولهم الوصف علة ان الوصف اذا علم ملائمته بموافقته للعلل المنقولة عن السلف وعدالته بالاخالة
او التاثير والمناسبة يكون علة وح لا فرق بين كونه مفردا او متعددا قوله كما في باب الربوا يجوز ان
متعلقا بقوله فردا او عددا لان حرمة الربوا النسيئة متعلقة بالجنس او القدر وحرمة ربوا الفضل
متعلقة بهما ومثال ما علل اصحابنا بالوصف المتعدد قولهم في نجاسة سور السباع ان السبع حيوان
محرم الاكل لا لكرامته ولا بلوى في سوره فيكون نجسا كسور الكلب والخنزير فقولهم محرم الاكل
احتراز عن غير كالشاة والبقر مثلا وقولهم لا لكرامته احتراز عن الادمي وقولهم لا بلوى في سوره
احتراز عن سور سواكن البيوت وسور الحمار **قال** رحمه الله ويجوز في النص وهذا لا يشكل
ويجوز في غيره اي النص الخ اي ويجوز ان يكون ذلك الوصف مذكورا في النص كالتعليل بالطوف في الهرة
فانه مذكور في قوله عليه انها من الطوافين عليكم الحديث وكالتعليل بالقدر والجنس في الاشياء
الستة فانه مذكور في قوله عليه كيلا بكيل ويجوز ان يكون النص بمعنى المنصوص وهذا اي لا يشكل
اي جواز التعليل بوصف في النص غير مشكل لان النص هو الذي يدل على ان التعليل بوصف فيه
يكون صحيحا ولا خلاف لاحد في ذلك فلا يشكل ويجوز ان يكون في غيره اي في غير النص او في غير
المنصوص عليه اذا كان ما ثبت به كما جاء في الحديث ان النبي عليه رخص في السلم وهو معلول باعدام
العاقد اي بفقره واحتياجه وذلك ليس في النص وفي المنصوص لان الاعدام معنى في العاقد لا في
السلم لكنه ثابت بالنص او بالمنصوص عليه باعتبار ان وجود السلم المنصوص عليه مقتضي عاقدا
والاعدام صفته فيكون ثابتا باقتضائه وهذا التعليل صحيح على مذهب الشافعي رحمه الله ولهذا
علل من اسلم الموجل الى الحال واما مشايخنا فقد اختلفوا فيه فذهب العراقيون الى اشتراط
قيام الوصف بمحل الحكم اعتبارا بالعلل العقلية فان الوصف القائم في محل يستحيل ان يكون علة لشيء
في محل اخر كالحركة فانها علة لصيرورة الذات متحركة ويستحيل ان يكون علة لصيرورة ذات
اخرى لم تقم بها الحركة متحركة فكذا في الشرعيات وذهب مشايخ ما وراء النهر الى عدم اشتراطه
فان البيع والنكاح والطلاق ونحوها علل لثبوت الاحكام في المحال وهذه العبارات قائمة بقائلها

وكذا كون الشخص محتاجا علة لجواز السلم وللاجارة وهذا الوصف قائم بالعاقد وهذا لان علل الشرع امارات
ودلالات على الاحكام وقياما بالدليل بالمدلول ليس بشرط كالعالم دليل على وجود الصانع ولهذا قلنا ان السحر
والعين علة لتغير المسحور ولتغير الشيء الذي اصابته العين وان لم يوجد الاتصال واشتراط هذا الشرط
برا من مذهب المعتزلة فانهم انكروا السحر والعين لذلك وفيه بحث فان العبارات القائمة بقائلها علل لتغير
احكام فيما في غيره فان الايجاب القائم بالبائع مثلا تغير وصفه بكونه قابلا للملك عن المبيع ودخول المبيع في ملك
المشتري بقبوله تغير وصفه بكونه متصفا بالمالكية بعد ما لم يكن وكذا الايجاب القائم بالناكح تغير وصفه
الى كونه مالكا لمنفعة البضع بعد ما لم يكن والطلاق القائم بالزوج تغير وصفه الى كونه زائلا ملكا لمتعة
عنه بعد ما لم يكن فان ثبت احكام بعد ذلك غير ما ذكر فهو من ضرورة ذلك لا يكون معتدا بها وكون علل
الشرع امارات ودلالات فقد ذكر غير مرة انه ليس على اطلاقه بل بالنسبة الى الله تعالى فلا يكون اخذه
مطلقا لئلا يلزم بطلان احد الجانبين بالكلية وتاثير العين والسحر في غير الساحر والمعيان باعتبار ان لبعض
النفوس ملكة يتجاوز تاثيرها عن بدنه الى ساير الاجسام ويكون تلك النفس لقوتها كانها نفس مدبرة لاكثر
اجسام العالم فصار اكثر اجسام العالم بمنزلة بدنها فكما يؤثر في بدنها بكيفية مزاجية مباينة الذات لها كذلك
يؤثر ايضا في اجسام العالم فصار اثر العلة في محل قيامها وانكار المعتزلة للسحر والعين ليس باجتنابا اشتراط
الشرط المذكور وانما هو للتفرقة بين النبي وغيره والنهي عن بيع الابق معلول بالجهالة اي بجهالة المبيع لانه غائب
عن العين غير معلوم حاله من السلامة وغيرها او بالعجز عن التسليم وليس في النص ولكنه ثابت به اي بالنص
والمنصوص عليه اقتضاء كما مر والشافعي رحمه الله علل عدم جواز نكاح الامة على الحرة الثابت بقوله عليه لا ينكح
الامة على الحرة بارقاق جزئه وهو الولد مع الغنية عنه وعلله الى نكاح الامة عند طول الحرة وليس ارقاق الجزء في النص
فان قوله عليه لا ينكح الامة الحديث لا يدل عليه ولكنه ثابت به لان ذكر النكاح يقتضي ناكحا كما ان ذكر السلم
يقتضي عاقدا والارقاق صفته فكان ثابتا بمقتضى النص قوله وانما استوت هذه الوجوه يعني من قوله
وهو جائز ان يكون الى قوله في غير بيان لاستوائها في صحة التعليل بها مع ان الظاهر يقتضي الاختلاف
بينها لان الذي يكون ثابتا بالنص مثلا اولى بالتعليل به مما ليس كذلك والمفرد لكونه متفقا عليه اولى من غيره
وذلك لان المعنى الذي عرف به كون الوصف حجة هو الاثر على ما يأتي وذلك لا يقتضي التفاوت بين هذه الوجوه
في صحة التعليل بها وان امكن تصور التفاوت بينها في غيرها **قال** رحمه الله واتفقوا ان كلا وصف
النص بجملتها لا يجوز ان يكون علة الى اخره اتفق القائلون بالقياس على ان كل اوصاف النص بجملتها اي
بمجموعها لا يجوز ان يكون علة لوجهين احدهما انه لا تاثير لكثير من الاوصاف في الحكم والثاني ان التعليل بجميعها
تعليل بما لا يتعدى فان جميعها لا يوجد الا في المنصوص وكذلك اتفقوا على عدم جواز التعليل بكل وصف لان بعضها
لا مدخل له في ذلك وقد يكون بعضها غير متعد كما مر واتفقوا ايضا على عدم جواز التعليل باي وصف شاء الله
بلا دليل لانه حسبه سقط الاعتبار ويستوي العالم والجاهل فان الاعتبار مامور به بتمييز وصف محق
من مبطل وخالفهم بعض الجدليين وقال لا حاجة الى اقامة الدليل على الوصف الشاهد لكن للمعترض ان
يبطل المعنى الذي ادعاه المعلل ان كان مبطلا فان عجز عنه لزمه الانقياد وهذا يفضي الى التحكم على
الشرع وهو باطل لان المعلل يدعي انه علة في الشرع فلا يسمع دعواه بلا دليل لئلا يكون متحكما على الشرع

وعجز السائل عن الاعتراض لا يكون دليلا لان القائل بهذا القول يحتج بلا دليل فلو جاز ذلك دليلا لكان قايلا
باقامة الدليل مكان منعنا قضاء وايضا جعل عجز السائل دليلا على صحته ليس باولى من جعل عجز المعلل دليلا على
فساده واذا ثبت انه لا بد من اقامة الدليل فلا خلاف ان النص يصح ان يكون دليلا سواء كان دلالته صريحة
كما في قوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس وقوله عليه السلام كنت نهيتكم عن ادخار لحوم الاضاحي لاجل الدافة اي
القافلة او بطريق التنبيه والاشارة كما في قوله صلى الله عليه وسلم ارايت لو تمضمضت بماء الحدث
وكذا الاجماع يصلح دليلا بلا خلاف وعند عدم النص والاجماع اختلف القايسون فيما يصلح دليلا وهذا
هو الذي اشار اليه الشيخ بقوله واختلفوا في دلالة كونه علة على قولين فقال اهل الطرد ان الوصف
يصير حجة بمجرد الاطراد اي وجود الحكم عند وجود الوصف من غير تعقل تاثير وقال ائمة الفقه من السلف
كالصحابة والتابعين وابي حنيفة واصحابه ومن الخلف كبعضهم من المتاخرين رضي الله عنهم ورحمهم اجمعين
انه لا يصير حجة الا بمعنى يعقل وهذا المعنى اي المعنى المعقول الذي لا بد منه لصيرورة الوصف حجة صلاح
الوصف ثم عدالته فما لم يكن صالحا ومعدلا لا يصح القياس به وسنذكرهما وذلك الوصف في اعتبارهما
فيه بمنزلة الشاهد في اعتبار صلاحه بما يصير به اهلا للشهادة بوجود العقل والبلوغ والحرية والاسلام
وفي اعتبار عدالته باجتنابه عن محظورات دينه ليصح منه الاداء ثم بعد ذلك لا يصح الاداء الا بلفظ
خاص ينبئ عن الوكادة والتحقيق وهو لفظ اشهد وما يساويه في المعنى من ساير اللغات فكذا ههنا
لا بد للوصف من صلاحه للحكم بوجود الملائمة ومن عدالته بوجود التاثير من اختصاصه من بين ساير
الاوصاف بكونه علة وفي كلام الشيخ تسامح لانه جعل الوصف ههنا بمنزلة الشاهد وجعله في اول
باب القياس بمنزلة الشهادة والاصل بمنزلة الشاهد فصار كالمتناقض واجيب بان ما ذكره هناك
موافق لما ذكر في التقويم ومختص وبذلك الاعتبار يحتاج لتتميم التمثيل الى قوله ثم لا يصح الاداء الا بلفظ
خاص وما ذكره ههنا يكون استعارة بتشبيه الشهادة بالشاهد وذكره واراده بقرينة ما يخصه
وهو قوله ثم لا يصح الاداء الا بلفظ خاص فان ذلك يحتاج اليه التمثيل بالشهادة لا بالشاهد
قال واتفقوا في صلاحه انه انما يراد به ملائمته وذلك ان يكون على موافقة ما جاء من
السلف من العلل المنقولة الى اخره يعني اتفق القايسون على ان المراد من صلاح الوصف ملائمته ويراد بها
موافقته ومناسبته للحكم بان يكون على ما عنه كاضافة ثبوت الفرقة في اسلام احد الزوجين الى
اباء الاخر عن الاسلام لا الى الاسلام لانه ناب اذ الاسلام عرف عاصما للحقوق لا قاطعا لها وهو المراد من قوله
وذلك ان يكون على موافقة ما جاء من السلف من العلل المنقولة فانهم كانوا يعللون باوصاف ملائمة غير
نابية لانه امر شرعي فيتعرف ما جاء ممن تبعهم عرف احكام الشرع وفسر الغزالي المناسبة بما هو على منهاج
المصالح بحيث اذا اضيف اليه الحكم انتظم كقولنا حرمت الخمر لانها تزيل العقل الذي هو ملاك التكليف
لا كقولنا حرمت لانها تقذف بالزبد ونقل عن القاضي ابي زيد وبعض اصحاب الشافعي ان الوصف المناسب
ما لو عرض على العقول تلقته بالقبول ورد بعدم الالزام به على الخصم لانه يقول عقلي لا تتلقاه بالقبول
واجيب بان الملائمة لا تعتبر للالزام بل لصحة العمل في نفسه فان العمل بالوصف قبل الملائمة غير صحيح كما
لا يصح العمل بشهادة الشاهد قبل الاهلية لكن اذا ظهرت صح العمل به ولا يجب الا بعد عدالته فلم يكن الملائمة

معتبرة للالزام بل لجواز العمل وانما الالزام بعد ظهور العدالة والعدالة عندنا هي الاثر ومعناه ان يكون للوصف
مرتوا بان جعل له اثر في الشرع وذلك بظهوره في جنس الحكم المعلل به كما سياتي ونفسرها بذلك ردا لما
فسرها به غيره فان بعض اصحاب الشافعي فسرها بكونه مخيلا اي موقعا في القلب خيال القبول والصحة
ثم عرض على الاصول احتياطا لسلامته عن المعارضة والمناقضة والفرق بينهما ههنا ان المناقضة ابطال
في نفسه باثر او نص او اجماع يرد على خلافه او ايراد صورة تخلف الحكم فيها عنه والمعارضة ايراد وصف
اخر يوجب خلاف ما اوجبه الوصف الاول من غير تعرض له والعرض على الاصول ان يقابل بقوانين
الشرع فان طابقها صار حجة والا فلا مثاله شهادة الاصول لا يجب الزكوة في اناث الخيل لانها لا تجب
في ذكورها فان الاصول شاهدة لهذه العلة لانها مبنية على التسوية بينهما في وجوب الزكوة وسقوطها
وكذا قول العلماء من صح طلاقه صح ظهاره ومن لزمه العشر لزمه ربع العشر حتى يجب الزكوة على الصبي
وقال بعضهم بل عدالته بالعرض على الاصول فان لم يرده اصل معارض ولا مناقض صار معدلا ولفظ
الاصول وان كان جمعا لكن الجمع ليس بشرط في العرض بل لو عرض على اصلين جاز لان الوصف كالشاهد
وعدالة الشاهد تعرف بعرض حاله على المزكين ويكفي لذلك عنده اثنان فعلى القول الاول يصح العمل
قبل العرض لكونه للاحتياط لان حجيته قد ثبتت بكونه مخيلا وانما النقض جرح بعد صحته كجرح الشاهد
بالرق فانه يخرج كلامه عن الشهادة بعد ما صح ظاهرا والمعارضة دفع للحكم كاقامة الشهود على الاستيفاء
او الابراء واذا كان كذلك لا يتوقف حجيته على انقطاع احتمالهما كما لا يتوقف الشهادة على انقطاع
احتمال الجرح والدفع وعلى الثاني لا يصح الا به لان الوصف بالعرض يصير حجة **قال** رحمه الله
واحتج اهل المقالة الاولى ان الاثر معنى لا يعقل فنقل عنه الى شهادة القلب وهو الخيال وهو كالتحري
جعل حجة بشهادة القلب الى اخره احتج اهل المقالة الاولى وهم الذين اثبتوا العدالة بالاخالة ان الاثر معنى
لا يعقل وما لا يعقل لا يكون حجة في الشرع فكان الاولى القلب اما الاولى فلان العقل لا يوجب ولا يقتضيه لكن
ثبوت الوصف علة بالشرع لا بالعقل فان العقل لا يهتدي اليه واما الثانية فلان عند انقطاع الادلة شهادة
القلب هي المعتبرة مثل التحري في القبلة جعل حجة بشهادة القلب عند تعذر العمل بالادلة فان الاثر كما هو غير معقول
غير محسوس ايضا فتعذر العمل بساير الادلة قالوا ثم العرض بعد ثبوت الاخالة للاحتياط كالشاهد اذا كان
ظاهر العدالة فالعمل بشهادته جايز والعرض على المزكين احتياط بخلاف الشاهد اذا كان مستور الحال
فانه يجب عرضه على المزكين ليعرف حاله لانه بعد وجود الاهلية قد يتوهم ان يعترض ما يبطل الشهادة من فسق
او زوجية او اقامة حد قذف فيبطل شهادته فاذا لم يكن حاله معلوما لا يثبت عدالته مع احتمال هذه
العوارض ما لم يعرض حاله على المزكين فاما الوصف الذي هو علة بعد ما ثبت صلاحه فلا يحتمل مثل ما احتمل
الشاهد من اعتراض ما يخرجه عن كونه علة بعد ما ثبت ملائمته وعدالته بالاخالة فكان العرض احتياطا
واحتج اهل المقالة الثانية وهم الذين اثبتوا العدالة بالعرض على الاصول بان الوصف اذا كان على مثال
العلل الشرعية كان صالحا كالشاهد ثم قد يحتمل ان يكون الوصف منتقضا احتمال الشاهد ان يكون مجروحا
بالفسق فلا بد من عرض ذلك الوصف على المزكين وهم الاصول ههنا دفعا للاحتمال كما لا بد من عرض الشاهد
على المزكين فاذا خلا عن النقوض والمعارضات ثبت عدالته وادنى ذلك اصلان وقد مر بيانه وانما اعاده تمهيدا

لقوله ولا يعتبر ما وراء ذلك وظاهر مناف لقوله من قبل وانا نعرض على الاصلين فصاعدا لانه سمى عن اعتبار
ما وراء الاثنين هناك وعدم اعتباره ههنا لكن مراده ولا نعتبر ما وراء ذلك بطريق الوجوب واستدل
على ذلك بقوله لان التزكية بالاحتمال لا ترد ومعناه ان العرض على الاصول بمنزلة التزكية والتزكية وان كان
امرا محتملا لكونها اخبارا عن علم المعدل بما يوجب الجرح لانه ربما يقف غيره على بعض اسباب الجرح فكان
ينبغي ان يجب العرض على جميع المزكين قطعا للاحتمال بقدر الامكان الا ان في العرض على الجميع حرجا بينا
والحرج مدفوع شرعا فكذلك ههنا العرض على كل الاصول متعذر لكونه غير محصور فسقط اعتباره
ووجب الاقتصار على الادنى وقال بعض من اوجب العرض بان العرض على الجميع واجب لان احتمال النقض
والمعارضة لا ينقطع الا به وفي دليل الشيخ اشارة الى الرد عليه وهذا القائل لا يجد بدا من العمل بلا
دليل لانه وان استقصى في العرض فللخصم ان يقول يجوز ان يكون وراء هذا اصل اخر هو معارض او مناقض
مضطرا الى ان يقول لم يقم عندي دليل النقض والمعارضة ومثل ذلك لا يصلح للالزام **قال** رحمه الله
وجه قولنا انا انما احتجنا الى اثبات صحة ما لا يحس ولا يعاين الى اخره واحتج اصحابنا بانا انما نحتاج الى
اثبات صحة ما لا يحس ولا يشاهد وما لا يحس ولا يشاهد فانا نعلم باثره الذي ظهر في موضع من المواضع
اما الاول فلان المطلوب اثبات صحة الوصف الذي جعل علما على الحكم وذلك غير معاين بالضرورة
واما الثانية فلما ذكر بقوله الا يرى انا نعرف صدق الشاهد باحترازه عن محظور دينه وذلك ما يعرف
وجوده باثر دينه فانا لما رايناه يجتنب عن ساير محرمات دينه والكذب ايضا من ذلك نستدل
باجتنابه عن الباقي على اجتنابه عنه ايضا وليس هذا الاستدلال الا بظهور اثره على اثره وهو الدين وكذلك
معرفة الصانع باثار صنعه لكونه غير محسوس كما اشار الله تعالى في ايات كثيرة الى ذلك قال الله تعالى
ومن اياته ان خلقكم من تراب وغير ذلك قوله وذلك ما يعرف بالبيان والوصف بوجه يجمع عليه فيه
ذلك اشارة الى المعرفة ومعناه معرفة الصانع تعرف بالوصف والبيان يعني نعرف حصول المعرفة
للمستدل اذا قدر على الوصف والبيان بوجه يجمع عليه بان يقول الاشياء المحكمة المتقنة موجودة على
وجه يقتضيه الحكمة فعرف ان لها موجدا ولا بد ان يكون واحدا قديما عالما قادرا وبين ساير الاوصاف
التي يجب الايمان بها لا ان يقول عرفت بالاستدلال انه جالس على العرش لانا لا نرى في الشاهد موجودا الا
متحيزا وذا صورة فان ذلك ضلال واضلال لا تعليل واستدلال على ما مر بعض في باب العقد وقيل
ذلك اشارة الى اثر الوصف ومعناه ان اثره وان لم يكن محسوسا فهو ما يعرف بالبيان والوصف بوجه يجمع عليه
بان بين ظهور اثره في محل يجمع عليه فانه لو بينه في محل مختلف فيه لم يصح الالزام على ما نبين في هذا
الباب واذا عرف ان الاثر ما يعرف بالوصف والبيان يجب المصير اليه لمعرفة صحته كما يجب المصير الى
الاثر المحسوس الدال على غير المحسوس كاثار الصانع وهذا اكثر تناسبا لهذا المحل ثم ظهور الاثر منحصر
في اربعة اقسام لان المؤثر اما ان يكون جنس العلة او عينه وكل واحد منهما اما ان يؤثر في مثله او في
مقابله الاول ان يظهر تاثير عين ذلك الوصف في عين ذلك الحكم كقولنا في الثيب الصغيرة انها
صغيرة فتثبت عليها الولاية كالثيب الصغير والبكر الصغيرة فان الصغر علة الحكم المدعى ثبوته
وهذا النوع متطوع به لا ينكره احد والثاني ان يظهر اثر عينه في جنس ذلك الحكم كما اذا قلنا

في الهرة والحية سقط حرج النجاسة بعلة الطوف وهو وصف ظهر اثره في سقوط حرج الاستيذان
فيما ملكت ايماننا لان حرج الاستيذان من جنس حرج النجاسة لا عينه وكانهم ارادوا من الجنس المجانس
والمجانسان هما المتحدان من حيث الجنس لان حرج الاستيذان ليس بعين حرج النجاسة وليس من الانواع حتى
يكون جنسا لها لكنهما يتحدان في مطلق الحرج فامكن ان يعتبرا متجانسين وفي بعض الشروح قيد هذا النوع
بالجنس القريب فيكون معناه المجانس في الجنس القريب ولكنه مثل له بتاثير الاخوة لاب وام في التقدم في الميراث
فانه متى قيل ظهر اثره في ولاية الانكاح كان عين ذلك الوصف اعني الاخوة مؤثرا في جنس الحكم وهو الميراث
وعلى هذا لا وجه لتقييد الجنس بالقريب فان الولاية والميراث ان كانا متجانسين يكون تجانسهما في مطلق
الحكم المتعلق بما بعد الموت فالاولى على هذا الاطلاق ليتناول المثالين جميعا والثالث ان يظهر اثر الجنس
في عين ذلك الحكم كاسقاط قضاء الصلوات المتكثرة بعذر الاغماء فان تاثير جنسه وهو عذر الجنون والحيض
ظهر في عينه باعتبار لزوم الحرج وقيد في بعض الشروح بالقريب هنا ايضا وهو على المثال المذكور صحيح فان
عذر الاغماء وعذر الجنون والحيض متجانسان في العوارض السماوية فيكون تجانسهما اقرب من تجانس الاغماء
والسفر مثلا لكون السفر من العوارض المكتسبة فاما ان وجد مثال اخر لم يكن مثل هذا من المثالين
فالاولى الاطلاق كما تقدم والرابع ما ظهر اثر جنسه في جنس ذلك الحكم ولم يتقيد بالتقريب وقال كاسقاط
الصلاة عن الحائض بالمشقة فانه ظهر تاثير جنسه وهو مشقة السفر فان مشقة السفر غير مشقة
الحيض لكنهما متجانسان في كونهما من العوارض في جنس هذا الحكم وهو سقوط الركعتين فانه ليس عين الاسقاط
عن الحيض بل شطره واذا اطرد عمل الجنس تارة قريبا وتارة بعيدا فالحق الاطلاق تقليلا للاعتبار والا
لزاد الاقسام فيعتبر ظهور اثر الجنس القريب في القريب والبعيد في البعيد والقريب في البعيد وعكسه
وكذا اذا كان الاعتبار مع العين تضاعف الاقسام ويفضي ضبطه الى الحرج فان قيل كيف يتصور ان يكون
الحكم الثابت في محل كالبكر الصغيرة مثلا عين الحكم الثابت في محل اخر كالثيب الصغيرة مثلا والعرض
الواحد لا يحل محلين ولا يجوز الانتقال عليه فالجواب ان المراد بالعين ههنا هو المثل وقد تقدم مثل ذلك
في شروط القياس من قولهم وان تعدى الحكم الشرعي بعينه الى فرع هو نظيره على انهم قالوا في تعريف
القياس هو ابانة مثل احد المذكورين بمثل علته في الاخر ولهذا ذكر بعض الشارحين في سواكن البيوت
مع الهرة ان الطواف فيهما من نوع واحد بخلاف الطواف في السواكن وفي الغلمان والجواري والصبيان
فانهما من جنس واحد لا من نوع واحد قالوا وهذا النوع اعني النوع الاول قريب من دلالة النص بل عينه وهو
صحيح وقد اشتبه على بعض فقال دلالة النص غير القياس فاذا كان هذا من الدلالة فذكره في القياس
ملبس يفيد تغليطا وهو وهم فان الكلام في ان الوصف المعدل هو ما ظهر اثره في موضع من المواضع الذي غير الموضع
اريد جعل الوصف فيه ركنا للقياس فاذا ثبت ذلك من القسم الاول كان ثبوت تاثيره في الموضع الذي
اريد جعله ركنا للقياس بدلالة النص لنصا وبها ثم اذا صار به معدلا وجب القياس يكون الحكم
في الفرع ثابتا بالقياس لا بالدلالة هكذا ينبغي ان يتصور هذا المكان ثم لا خلاف بين القائلين
بالقياس في حجية الاقسام الثلاثة الاول وانما الخلاف في القسم الاخير والمختار انه حجة لكونه مخيلا للظن
قال رحمه الله فاما الخيال فامر باطل لانه ظن لا حقيقة له ولانه باطن لا يصلح دليلا على الخصم

ولا دليلا شرعيا الى اخره لما فرغ عن اقامة الدليل على مدعاه شرع في الجواب عن كلام الخصم من دلالة
الخيال فقال فاما الخيال فامر باطل لانه ظن لا حقيقة له اي لا ثبوت له وما لا ثبوت له لا يصح دليلا على
اثبات شيء فالخيال لا يصلح لذلك اما الثانية فظاهر واما الاولى فلعدم ما يدل عليه فان قيل الظن
معتبر في العمل شرعا كالعمل بخبر الواحد والقياس قلنا ان ذلك ظن له ثبوت بدلالة الدليل وما نحن فيه
ليس كذلك اليه اشار الشيخ بقوله ظن لا حقيقة له ولان الخيال امر باطن لا يمكن الوقوف عليه وما هو
كذلك لا يصلح حجة ملزمة على الخصم ولا دليلا شرعيا فالخيال لا يصلح حجة اما الثانية فظاهر لان
الالزام موقوف على معرفة حقيقة الدليل وذلك في الخيال غير معلوم واما الاولى فلما مر من عدم دليل
يدل عليه واذا لم يكن حجة على الغير لا يكون دليلا شرعيا لان غايته ان يجعل من باب الالهام والالهام
ليس دليلا شرعيا لانه معارض بمثله وهذا هو الوجه الثالث بعينه فانه قال ولانه دعوى لا تنفك عن
المعارضة لان كل خصم يحتج بمثله فيما يدعيه على خصمه بان يقول وقع في قلبي خيال انه فاسد او خيال ان
علتي صحيحة فيصير به معارضا وهذه معارضة لازمة لا تندفع بوجه ودلايل الشرع لا تحتمل لزوم
المعارضة كما انها لا تحتمل المناقضة اللازمة وهو احتراز عن المعارضة التي لا تكون لازمة تندفع
بالتوفيق او الترجيح او غير ذلك قوله واما العرض على الاصول جواب عن الفريق الثاني وهم الذين
جعلوا التعديل بالعرض على الاصول حيث قالوا فلا بد من العرض على المزكين وهم الاصول ووجهه
ان بالعرض لا يقع التعديل لان الاصول شهود لا مزكون لان كل اصل شاهد مثل الاصل المعلل وبضم
شاهد الى شاهد لا تظهر العدالة وهذا اذا جعلنا الوصف بمنزلة الشاهد وان جعلناه بمنزلة الشهادة
فكذلك اذ بكثرة الشهادة لا يظهر صحة الشهادة واستبعد الشيخ تزكيته بقوله واني لها اي
من اين للاصول التزكية من غير درك لاحوال الشاهد ومعاينة وهل يصح التزكية ممن لا خبرة له
ولا معرفة له بالشهود وكان هذا تمثيل فان العرض على الاصول لما شبه بسؤال حال الشاهد عن المزكين
شبه عدم دلالة الاصول على الوصف المراد تعديله بعدم معرفة المزكين بحال الشهود وتجوز ان يكون
قوله واني لها التزكية من غير درك لاحوال الشاهد ومعاينة متعلقا بالوصف ومعناه لا يكون
التزكية الا بعد معرفة احوال الشاهد والوصف قبل العرض على الاصول لا يعرف له حال فكيف يزكى
وقوله وهل يصح التزكية ممن لا خبرة له ولا معرفة له بالشهود متعلقا بالاصول ومعناه ان المزكي
انما يزكي اذا كان له خبرة ومعرفة بحال الشهود والاصول ليس فيها ذلك قوله فاما قولهم اي فرق
الفريق الاول بين الشاهد والوصف بان الشاهد مبتلى بالطاعة منهي عن المعصية فيتوهم سقوط
شهادته بخلاف الوصف فليس بصحيح لان الشاهد كما يتوهم سقوط شهادته فالوصف ايضا
مع كونه ملائما يحتمل ان لا يكون علة كالاكل ناسيا مثلا مع صلاحيته علة للافطار لم يجعل علة له لان الوصف
لا يصير علة بذاته بل بجعل الشارع اياه علة فيتمكن فيه بعد ثبوت الملائمة احتمال انه علة ام لا فان ورد
عليه معارض او مناقض ظهر ان الشرع لم يجعله علة وان لم يظهر بقي محتملا فكان الاحتمال في الوصف
في اصله بانه علة ام لا وفي الشاهد في الامر المعترض على الاصل وهو الفسق المعترض على العدالة فانها
الاصل في الشاهد واذا كان الاحتمال في الامر المعترض معتبرا فلان يكون الاحتمال الذي في الاصل

معتبرا بالطريق الاولى واستوضح الشيخ وجود الاحتمال في الاصل بقوله الا يرى ان الوصف
لا يبقى علة مع الرد مع احتمال الملائمة وذلك دليل واضح على ان الوصف بعد الملائمة قد لا يكون
علة والجواب عن كلام الخصم ان الاثر معنى لا يعقل ان الاثر معقول من كل محسوس لغة وعيانا
اما الاول فلان اهل اللغة يقولون سقاه فارواه وضربه فاوجعه وكسره فانكسر كل ذلك
لغات وضعت لاثار افعال مؤثرة واما الثاني فلانا نشاهد اثر المشي في الطريق بقطع المسافة
والاسهال عقيب استعمال المسهل ونتعقل عليه احدهما للاخر والاثر من كل مشروع معقول دلالة
اي استدلالا على ما مر من تعرف صدق الشاهد بالاجتناب عن محظورات دينه واذا كان
كذلك فقد بطل اصل دليل الخصم لا يقال الحق في عبارة الشيخ تسامحا لان هذا اصل دليل الخصم
وهو المذكور اولا فكان لما نسب الاشتغال بمنعه اولا لان للعلماء في الجواب طريقين احدهما
مثل ما قاله هذا المعترض والثاني ان يبتدا من الاخير ويذكر المتأخر اولا الى ان ينتهي الى الاول
وعلى هذا الطريق ذكر الجواب عن فرق الفريق الاول بعد جواب الفريق الثاني قال رحمه الله
وذلك مثل قول النبي صلى الله عليه وسلم في الهرة انها ليست بنجسة وانما هي من الطوافين
عليكم تعليل للطهارة بما ظهر اثره الى اخره اي ظهور الاثر او الامثلة على تاويل المذكور مثل
قول النبي عليه في الهرة انها ليست بنجسة وانما هي من الطوافين عليكم فانه تعليل للطهارة
وقيل خبر مبتدا محذوف اي هذا تعليل للطهارة اي طهارة الهرة وذلك لانها اذا لم تكن نجسة
يكون طاهرة بالضرورة وفيه نظر لجواز ان يكون سؤرها مع الجمع لا منع الخلو فان سؤر البغل
والحمار مشكوك لا يحكم بطهارته ولا بنجاسته والجواب ان سؤرها انفصال حقيقا والشك فيما
ذكر في طهوريته لا في طهارته وعلله بقوله عليه السلام انما هي من الطوافين عليكم وهو تعليل بما ظهر اثره و
الضرورة من اسباب التخفيف وسقوط الحظر فهذا تعليل بما هو من اسباب التخفيف اما انه — والضرورة ح
تعليل بالضرورة فلانه تعليل بالطوف وهو لا ينفك عن الضرورة والتعليل بما لا ينفك عن الضرورة
تعليل بها واما ان الضرورة من اسباب التخفيف ففي الكتاب قال الله تعالى فمن اضطر في مخمصة غير
متجانف لاثم فانه يفيد سقوط اعتبار نجاسة الميتة او الدم اذا تناول من اصابته مخمصة
لا يجب عليه غسل يد ولا فمه فثبت انه تعليل بما ثبت اثره ومثل قوله عليه السلام للمستحاضة انه دم عرق
انفجر توضئي لكل صلاة اي لوقت كل صلاة وجه الاستدلال ان النبي عليه السلام علل لثلاثة احكام
بعلل مؤثرة الاول وجوب التطهير وعلله باسم وهو الدم ووصف وهو الانفجار وكل منهما مؤثر
اما الاول فلانه اوجبه بسبب الدم باعتبار معنى النجاسة الذي لقيامه اثر في وجوبه لا
باعتبار معنى اخر من كونه جسما او مايعا او نحوهما واما الثاني فلانه علقه بالانفجار الذي له
اثر في ثبوت النجاسة اذ الدم بالانفجار يصل الى موضع يلحقه حكم التطهير فيجب به التطهير الثاني
وجوب الصلوة معه دون دم الحيض والنفاس لان دم الاستحاضة دم عرق انفجر يوجد بعارض
علة لا يكون عادة وايجاب الصلوة معه لا يؤدي الى الحرج بخلاف دم الحيض والنفاس فانه عادة
راتبة في بنات ادم فلو اوجبنا الصلوة عليها لادى الى الحرج وهو مدفوع والثالث ابقاء الطهارة

في الوقت بقوله توضأي لوقت كل صلوة وهو معلل بوصف موثر حيث قال انه دم عرق انفجر والانفجار
هو السيلان الدايم ومعه لو وجب عليها الوضوء لكل حدث لبقيت مشغولة بالوضوء ابدا فلما تمكنها
اداء الصلوة ولو قضاءها فاوجب التوضي في الوقت لتمكنها اداء الصلوة واسقط اعتبار الحدث
مع وجوده في وقت الحاجة للضرورة ومثل قوله عليه السلام لعمر رضي الله عنه وقد سأله عن القبلة للصايم
ارايت لو تمضمضت قيل لفظة فقال زايدة وليس كذلك لما استشهد وقوله تعليل يعني خبر مبتدا
محذوف وقد تقدم نظيره وقوله تفسد الصوم ويل معناه ضد لان الفسد الحقيقي هو اللاصوم
وقيل يجوز ان يكون فعلا بمعنى فاعل فان الفطر ناقض للصوم وبيان تاثير المعنى المعلل به ان الفطر
نقيض الصوم والصوم كف النفس عن الشهوتين فنقيضه يكون قضاءهما وليس في القبلة قضاء
الشهوتين لا صورة لعدم الايلاج ولا معنى لعدم الانزال كما انه ليس في المضمضة قضاء شهوة
البطن لا صورة لعدم وصول شي الى الباطن ولا معنى لعدم حصول صلاح البدن فكان المضمضة
مما قد يفضي الى قضاء شهوة البطن والقبلة مما قد يفضي الى قضاء شهوة الفرج فكما ان احدهما
لم يكن قضاء كذلك الاخر لان القضاء انما هو القضاء ولا قضاء فيهما فلا فطر قوله وقال معطوف
على قوله فقال ولو كان زايدا لما جاز عطفه فتقديس ذلك فقال وتعليله تعليل يعني موثر
ووجهه ان النبي عليه السلام قال في تحريم الصدقة على بني هاشم ارايت لو تمضمضت بماء ثم مججته
اكنت شاربه فعلله بمعنى موثر وهو ان الصدقة مطهرة للاوزار قال الله تعالى خذ من اموالهم
صدقة تطهرهم وما كان كذلك كان متوسخا كالماء المستعمل الاستعمال عن شرب الماء المستعمل
من معالي الامور فكذا حرمة الصدقة منعوا عنها تعظيما واكراما لهم قال رحمه الله
واختلف اصحاب رسول الله عليه السلام في الجد فضربوا فيه بالامثال مثل فروع الشجر وشعوب الوادي
والانهار الى اخره لما فرغ من بيان تعليل النبي عليه السلام شرع في بيان تعليل الصحابة فانهم اختلفوا في الجد
مع الاخوة في الميراث فذهب ابو بكر وابن عباس وجماعة منهم الى تفضيل الجد على الاخوة
وهو قول ابي حنيفة رحمه الله وذهب علي وزيد بن ثابت وجماعة الى توريث الاخوة مع الجد
وهو قولهما فضربوا فيه اي في الجد اونهما اختلفوا فيه فمثله علي رضي الله عنه بشجرة انبتت
غصنا ثم تفرع عن الغصن فرعان فالقرب بين الفرعين اولى من القرب بين الفرعين والاصل
لان الغصن بينه وبين الفرعين واسطة ولا واسطة بين الفرعين وهذا يقتضي رجحان الاخ
على الجد الا ان بين الفرعين والاصل جزئية ليست بين الفرعين فكان لكل واحد منهما ترجيح فاستويا
وقال زيد مثل الجد مع الاخ كمثل نهر تشعب من واد ثم تشعب منه جدول ومثل الاخوين
كمثل نهرين تشعبا من واد فالقرب بين النهرين المتشعبين من الوادي اكثر من القرب
بين الوادي والجدول بواسطة النهر والشعوب جمع شعب وهو ما يتشعب من قبايل العرب
والعجم والجدول النهر الصغير واحتج ابن عباس رضي الله عنهما فيه اي في ترجيح الجد على الاخوة
بقرب احد طرفي القرابة فقال الا يتقي الله زيد يجعل ابن الابن ابنا ولا يجعل اب الاب ابا فانه
اعتبر الاحد طرفي القرابة وهو طرف الاصالة على الاخر وهو طرف الجزئية في القرب وهذا اي جملة

ما ذكروه من التمثيل والاحتجاج امور معقولة باثارها اي تعليلات باوصاف موثرة فان استحقاق
الميراث بالقرابة والتمثيل بفروع الشجر وشعوب الوادي لبيان تفاوت القرب بطريق محسوس
الا ان ابن عباس رضي الله عنه رجح الجد لان قربه متشعب عن الجزئية والقرب باعتبار الجزئية يرجع
الى ذات القرابة وباعتبار المجاورة يرجع الى حال القرابة والترجيح بالذات اولى قوله وقد قال عمر
رضي الله عنه مثال اخر لما نحن فيه روى محمد بن زبير ان عمر رضي الله عنه استشار الناس في شراب
يرزقه فقال رجل من النصارى انا نصنع شرابا في صومنا فقال عمر رضي الله عنه ايتني بشي منه فاتاه
فقال ما اشبه هذا بطلاء الابل قال كيف تصنعونه قال نطبخ العصير حتى يذهب ثلثاه فصب عمر
رضي الله عنه عليه ماء فشربه ثم ناوله عبادة بن الصامت وهو عن يمينه فقال عبادة ما ارى النار
تحل شيئا اي على بناء المفعول وقوله النار منصوب اي لا اظن النار تحل شيئا يعني ان المشتد من هذا
الشراب حرام قبل الطبخ فبعده كذلك قيل كيف يصح قوله تحل وماء العنب لا يكون حراما قبل ان يصير
خمرا واجيب بانه يحتمل ان يسمى منعه من كونه خمرا احلالا او جعل المشارف على الحرمة كالحرمة فقال
عمر رضي الله عنه الخمر يكون خمرا ثم يصير خلا فنأكله معناه ان صفة الخمرية كما تزول بالتخليل التغير
الطباع فكذلك بالطبخ الى ان يذهب ثلثاه فعلله بمعنى موثر وهو تغير الطباع فان للتغيير اثرا
في تبديل الحكم كالمني اذا صار حيوانا صار طاهرا والحمار اذا وقع في المملحة وصار ملحا صار طاهرا
او السرقين اذا صار رمادا صار طاهرا والطباع اعم من الطبيعة لان الطباع يقال للمصدر والقوة
الذاتية الاولية لكل شي والطبيعة قد تختص بما يصدر عنه الحركة والسكون فيما هو فيه اولا وبالذات
من غير ارادة وربما يزاد على نهج واحد حتى يخرج عنه ما يتحرك لا على نهج واحد وذلك لان المتحرك يتحرك
اما على نهج واحد او لا على نهج واحد وكلاهما بارادة او من غير ارادة فمبدا الحركة على نهج واحد
ومن غير ارادة هو الطبيعة وبارادة هو القوة الفلكية ومبداهما لا على نهج واحد ومن غير
ارادة هو القوة النباتية وبارادة هو القوة الحيوانية والقوى الثلث تسمى نفوسا والغرض من هذا
تحقيق معنى الطبيعة والطباع وفيما ذكرنا دليل على اباحة شرب المثلث وان اشتد فان عمر رضي
الله عنه استشارهم في المشتد لا في الحلو وهو ما يكون ممريا للطعام مقويا على الطاعة في ليالي
الصيام قال رحمه الله وقال ابو حنيفة رحمه الله في من اشتريا جدا وهو قريب احدهما انه
لا يضمن لشريكه الى اخره ولما فرغ من بيان تعليل الصحابة شرع في بيان تعليل الاتباع وغيرهم من
العلماء المجتهدين رحمهم الله قال ابو حنيفة رحمه الله في اثنين اشتريا جدا وهو قريب احدهما عتق
نصيبه منه ولا يضمن لشريكه وليس ذلك في البيع خاصة بل لو كان بهبة او صدقة او وصية
كان كذلك وقالا يضمن لشريكه قيمة نصيبه ان كان موسرا او يسعى العبد ان كان معسرا لان
القريب بالشرا صار معتقا لنصيبه لان شرا القريب اعتاق ولهذا يتادى به الكفارة بالنية
فيضمن ولابي حنيفة رحمه الله انه اعتقه برضى شريكه وللرضا اثر في سقوط ضمان العدوان
لانه واجب بطريق الجبران لدفع الضرر عنه وقد اندفع برضاه كما لو اتلف مال غيره باذنه واثبات
الرضا بوجهين احدهما لما ساعد شريكه على القبول مع علمه ان قبول شريكه يوجب العتق صار راضيا

بعتقه على شريكه والباغ ان الشريكين صارا كشخص واحد في حق القبول لاتحاد الايجاب من البايع
ولهذا لو قبل احدهما دون الاخر لا يصح قبوله فيكون راضيا بالتملك في نصيب صاحبه فاذا شاركه
في السبب بهذا الطريق يكون المشاركة في المسبب فحرف الرضا به الا ان السبب يتم علة للعتق
في القريب لا في الاجنبي فكان القريب معتقا لكن بمعاونة الاجنبي فسقط نصيبه لما عاونه على
السبب وهذا الكلام صحيح لابي حنيفة رحمه الله في الشرا ولهذا عين في الكتاب الشرا اما في الهبة
والصدقة والوصية فقبول احدهما في نصيبه بدون الاخر صحيح لكن ابو حنيفة رحمه الله يقول
هما كشخص واحد ايضا الا ان في الهبة والصدقة والوصية قبول الشخص الواحد في النصف دون
النصف الاخر صحيح بخلاف البيع ولا فرق في ظاهر الرواية بين علم الشريك وعدم علمه لان الحكم يدار على
السبب كما اذا قال لغيره كل هذا الطعام وهو مملوك للامر ولا يعلم الامر بملكه وروى ابو يوسف عن ابي
حنيفة رحمهما الله ان كان عالما يكون شريكه قريبا يتحقق رضاه والا فلا وقال محمد رحمه الله في مسئلة ايداع
الصبي انه لا يضمن لانه سلطه على الاستهلاك وهو اشارة منه الى معنى موثر لانه لما مكنه من المال سلطه
على اتلافه حسا والتسليط حرج فعله عن كونه جناية لانه رضي بالاستهلاك لا يقال لم لا يجوز ان يكون
التسليط مقصورا على الحفظ لان اقتصار التسليط على الحفظ بطريق العقد في حق البالغ صالح دون
الصبي فيكون التسليط فيه تسليطا على الاستهلاك قيل انما خص محمدا بالذكر مع ان قول ابي حنيفة رحمه الله
كقوله باعتبار التصنيف وقال الشافعي رحمه الله في الزنا انه لا يوجب حرمة المصاهرة لانه امر رجمت
عليه والنكاح امر حمدت عليه يعني لما ورد فيه هذه الفضايل فاني يتشابهان وهذا الاستدلال منه
في الفرق انما هو بوصف موثر فان ثبوت حرمة المصاهرة نعمة وكرامة فيجوز ان يكون سببها ما يحمد المرء
عليه لا ما يعاقب عليه وفيه ايضا ان الزنا لما كان يرجم عليه كان واجب الاعدام باحكامه واثاره
وفي اثبات حرمة المصاهرة به تقرير وابقاء وما يجب اعدامه لا يجوز ان يتعلق به ما يترتب عليه
ابقاؤه وهذه الاوصاف التي ذكرها السلف في هذه المسايل كلها اوصاف ظاهرة الاثار كما ترى وقال
الشافعي رحمه الله في النكاح لا يثبت بشهادة الرجال مع النساء لانه ليس بمال ولذلك اثر في هذا الحكم يعني
اعتبار شهادتهن في النكاح لان المال هو المبتذل اي المستهان لجريان المساهلة فيه وكثرة المعاملة
فيه بين الناس فيحتاج الى الحجة الضرورية وهي شهادة النساء مع الرجال اذ الاصل ان لا يكون لهن شهادة
لبناء امرهن على الستر والغفلة والغلبات لئلا يفضي الى الحرج واما ما ليس بمال كالنكاح والطلاق
ونحوها فليس بمبتذل ولا يكثر فيه البلوى والمعاملة ويكون في محافل الرجال غالبا فصح اثباته بالحجة
الاصلية وهي شهادة الرجال وحدهم لعدم تاديته الى الحرج ولتزداد خطره على ما هو مبتذل فان
النكاح لاحتياجه الى المقدمات كالخطبة والمشاورة واستشفاع العظماء واحضار
الشهود والولي يدل على خطر فلا يثبت الا بحجة اصلية فسبحان ما قلنا ان تعليل السلف بالوصف
الموثر مثل قوله ولتزداد عطف على ما قبله من حيث المعنى تقديره كي اثباته بالحجة الاصلية
لعدم ابتذاله ولازدياد خطره قال رحمه الله وعلى هذا الاصل جرينا في الفروع
فقلنا في مسح الراس انه مسح فلا يسن تثليثه كمسح الخف الى اخره اي وعلى ان اعتبار الملائمة

والتاثير واجب اتباعا للسلف جرينا في الفروع يعني التي اختلفنا فيها مع الفقهاء فقلنا في مسح الراس انه
مسح فلا يسن تثليثه اي تكراره الى الثلث اكمالا للسنة كما في مسح الخف لان معنى المسح موثر في التخفيف
في فرضه حتى لم يشترط استيعاب المحل بالمسح فلان يوثر في سنته بان لم يكن التكرار سنة فيها كان
اولى لان السنة تبع للفرض واضعف منه فكانت اولى بظهور اثر التخفيف فيها واما قول الشافعي رحمه الله
انه ركن في الوضوء فغير موثر في ابطال التخفيف فان مسح الخف ركن ولا يسن تثليثه وكذا المسح في
التيمم فعرف انه لا اثر للركنية في ابطال التخفيف واثبات التكرار وعللنا في ولاية المناكح اي في اثبات ولاية
الانكاح بالصغر وفي انتفائها بالبلوغ والصغر وصف موثر في اثباتها لان ولاية الانكاح ما شرعت الا حقا
للعاجز يعني شرعت على وجه النظر للمولى عليه وباعتبار عجزه عن مباشرته مع حاجته الى مقصوده كالنفقة
فانها حق على الولي حقا للعاجز عنها فصح التعليل بالعجز يعني الصغر اثر للوجود اي لوجود الولاية بالنكاح
في البلوغ لعدمها ولم يكن للبكارة والثيابة في اثبات الولاية واعدامها اثر والمناكح جمع منكح اسم مكان
او زمان اي ولاية تثبت في وقت النكاح او في مكانه او جمع منكح بمعنى المصدر من الانكاح ويجيء المصدر على
وزن المفعول في المزيد قياسا وعن الميداني ان المناكح جمع منكحة والقياس المناكيح حذفت الياء تخفيفا
وقلنا في صوم رمضان انه عين اي صوم متعين وهو وصف موثر في اسقاط وجوب التعيين لان ايجاب النية
في اصل وضعها للتعيين والتمييز بين العادة والعبادة وذلك اي التمييز انما يحتاج اليها على تاويل النية عند
مزاحمة الغير دون الانفراد كما في الصلوة فاما اذا كان المشروع متعينا لا يزاحمه غيره فلا يحتاج الى التمييز بالجهة
فلا يشترط التعيين وعلله الشافعي رحمه الله بانه صوم فرض فلا بد من التعيين كصوم القضاء وهو
وصف غير موثر في ذلك لانه لا اثر للفرضية الا في الاتيان بالمامور به لا غير فثبت انا سلكنا طريقة
السلف في اعتبار الوصف الموثر وهذا اي اعتبار الوصف الموثر في الفروع اكثر من ان يحصى والله اعلم
قال رحمه الله فان قيل التعليل بالاثر لا يكون قياسا لانه لا قياس الا باصل قلنا له الاثر
لا يكون الا باصل مجمع عليه الى اخره هذا سوال يرد على ما ذكر من صور العلل الموثرة من غير ذكر المقيس عليه
وجواب عنه توجيه السوال ان يقال ما ذكرت من التعليل بالاثر لا يكون قياسا لانه لا قياس الا بذكر اصل وفرع
لما عرف ان القياس تقدير الشي بالشي فمجرد ذكر الوصف بدون الرد الى الاصل لا يكون قياسا وتوجيه
الجواب ما ذكر بقوله قلنا له الاثر لا يكون الا باصل مجمع عليه لا محالة مثل قولنا في ايداع الصبي انه سلطه
على استهلاكه فان له اصلا مجمعا عليه وهو اباحة الطعام للصبي فانها لا توجب الضمان لانه بالاباحة سلطه
على تناوله فيكون قياسا هو الصحيح على ما قلنا آنفا ان الاثر لا يكون الا باصل مجمع عليه لكنه مسكوت لظهوره
وقوله والصحيح احتراز عن الجواب الاخر الذي ذكر بقوله على انا نسمي ما لا اصل له علة شرعية لا قياسا
وهو قول بعض مشايخنا فانهم قالوا هذا النوع من التعليل عند ذكر الاصل يكون قياسا وعند عدمه يكون استدلالا
بعلة مستنبطة بالراي بمنزلة ما قاله الخصم ان التعليل بعلة تتعدى يكون قياسا وبعلة قاصرة لا يكون
قياسا بل بيان علة شرعية وانما صح الاول لان هذا يفضي الى القول بالعلة القاصرة وقد منع ذلك بالكلية
فيما تقدم قال رحمه الله باب بيان المقالة الثانية وتقسيم وجوهه وهو الطرد اعلم بان
الاحتجاج بالطرد احتجاج بما ليس بدليل ولا حجة الى اخره المراد بالمقالة هو القول ولهذا ذكر الضمير

في قوله وتقسيم وجوهه والمراد من الثانية هو الاولى لانه ذكر في الباب المتقدم قول اهل الطرد اولا
لكن سماها ثانية باعتبار التقرير لانه ذكر قول اهل الفقه مع اجابته اولا فوقع قول اهل الطرد ثانيا
في البيان والتقرير واعلم بان الاحتجاج بالطرد احتجاج بلا دليل على ما سنبين ذكره ومن عدل
عن طريق الفقه الى الحشو افضى به تقصيره الى ان يجعل غير الدليل دليلا والكلام في هذا الباب
قسمان احدهما في بيان الحجة اي في بيان كون الطرد حجة اولا وفي بيان الحجة لاصحاب الطرد والحجة
عليهم والثاني في تقسيم الجملة اي جملة ما هو عليلا دليل من اقسام الطرد وما يشبهه مما ليس بحجة
قال رحمه الله وقد اتفق اهل هذه المقالة ان الاطراد دليل الصحة لكنهم اختلفوا في
تفسيره الى اخره اي اتفق القائلون بهذه المقالة على ان الاطراد دليل على صحة العلة من غير ملائمة
ولا تاثير لكنهم اختلفوا في تفسيره فقال بعضهم هو الوجود عند الوجود في جميع الصور وزاد بعضهم
على ذلك العدم مع العدم اي عدم الحكم مع عدم الوصف وهو المسمى بالدوران وجودا وعدما ثم اختلف
هؤلاء فقال بعضهم انه دليل قطعي وهو مذهب المعتزلة وقال بعضهم ظني وهو مذهب بعض اهل
الاصول واكثر اهل الجدل لنا وزاد بعضهم على الطرد والعكس ان يكون النص قائما في الحالين اي حال
وجود الوصف وحال عدمه ولا يكون الحكم مضافا الى النص بل الى الوصف وسياتي بيان ذلك
واحتج اهل الطرد جميعا بان الدلايل التي جعلت القياس حجة لا تفصل بين وصف ووصف اخر
وكل وصف بمنزلة نص من النصوص فظواهرها تقتضي جواز التعليل بكل وصف كالعام بكل
فرد الا انه اذا لم يكن مطردا دل على عدم اعتبار الشرع اياه لان تخلف الحكم عن العلة امارة
النقض وذلك على الشارع غير جائز ولان علل الشرع امارات غير موجبة وما هو كذلك لا حاجة فيه
الى بيان امر معقول فلا حاجة بنا في القياس الى معنى يعقل اما الاول فلانها علامات على ثبوت
الحكم والمثبت حقيقة هو الله تعالى واما الثانية فلان كل ما هو علامة لم يشترط ان يكون
معقول المعنى بل يشترط ان يتميز عن ساير الاوصاف بدليل قطعي او ظني والاطراد يصلح لذلك
لان الدوران بها حصل ولم يمنع مانع عن العلية حصل العلم او الظن عادة بان المدار علة
للدائر ولان عدم الاطراد وهو النقض دليل فساد العلة فيكون الاطراد دليل صحتها **قال** رحمه الله
والجواب ان الشرع جعل الاصل شاهدا وذلك لا يقتضي الشهادة بكل وصف كما جعل كامل الحال
من الناس شاهدا الى اخره اي الجواب عن كلام اهل الطرد ان الشرع جعل الاصل شاهدا فان
النصوص التي جعلت القياس حجة جعلت الاصل شاهدا وجعله كذلك لا يقتضي الشهادة بكل
وصف كما انه جعل كامل الحال من الناس وهو الحر العاقل البالغ العدل شاهدا وبعد ذلك لا يجب
ان يكون كل لفظ شهادة لكن اللفظ بسبب معقول اي موثر يوجب تمييزا يكون شهادة وذلك
لفظ اشهد فان له تاثيرا في تمييز المشهود به لان السبب المطلق لاداء الشهادة وهو المشاهدة
قال النبي صلى الله عليه وسلم اذا رايت مثل الشمس فاشهد بخلاف اعلم او اتيقن او اخبر فانه
لا تاثير لها في تمييز المشهود به بل لو كان لها تمييز كان في تمييز المعلوم والمتيقن والمخبر عنه وكل من ذلك
اعم من المشهود به لانه معلوم خاص فكذلك ههنا لا بد من ان يكون الوصف متميزا من بين ساير الاوصاف

بدليل موثر فاما قول الخصم ان علل الشرع امارات فقلنا انها امارات في حق الله او في حق العباد والاول مسلم
ولكنها ليست بشاهدة بالنسبة اليه والثاني ممنوع فانهم مبتلون بنسبة الاحكام الى العلل كما
نسبت الاجزية الى افعالهم قال الله تعالى جزاء بما كانوا يعملون وان كانت الاجزية فضلا من الله وعدلا
ونسبة الملك الى البيع والقصاص الى القتل وما جرى مجراه من نسبة الحل الى النكاح والحرمة الى الطلاق
وكانت غير موجبة في الاصل ولكنها جعلت موجبة شرعا في حقنا على ما يليق بها اي بالعلل وهو النسبة
بان تنسب الاحكام اليها فيقال القصاص حكم القتل والملك حكم البيع لا ان ينسب الايجاب اليها حقيقة
في حق الله وفي علمنا ايضا لان ذلك لا يكون الا بفعل مختار وحكمه بذلك واستوضح الشيخ ذلك بقوله اليس
وجب القصاص على القاتل منسوبا الى قتله والمقتول ميت باجله في حق علمنا فيثبت ان علل الشرع
ليست امارات على الاطلاق واذا كان الامر ما ذكرنا من كون العلل موجبة شرعا في حقنا لم يكن بد من
التمييز بين العلل والشروط ومجرد الاطراد لا يميز لان الشروط تزاحم العلة في هذا المعنى قوله وكذلك
العدم عند العدم جواب عما قال الفريق الثاني ان وجود الحكم عند وجود الوصف قد يكون اتفاقا فلا
يتعين جهة كونه علة الا بعدم الحكم عند عدم الوصف وتقريره ان العدم عند العدم ايضا لا يصلح
دليلا مميزا لانه اي الوصف يزاحم الشرط في عدم الحكم عند عدمه فان الدوران كما يوجد مع العلة وجودا
وعدما يوجد مع الشرط فان وجوب الزكوة كما يدور مع النصاب يدور مع الحول ايضا وكذلك العتق كما دار مع
الاعتاق دار مع الدخول في قوله ان دخلت الدار فانت حر ولان نهاية الطرد الجهل والجهل ليس بحجة
اما الثانية فظاهرة واما الاولى فلما قال لانه يقال وما يدريك انه لم يبق له اصل مناقض او معارض
ولا يمكن ان يكون بذلك مطلقا لان المعاني المستنبطة غير متناهية فكان استقراء جميع النصوص
محالا بل غايته ان يقول لم اجد له معارضا ولا مناقضا فيقال هل ثبت ذلك الا بان فتشت
عن الطلب وقد كان ساير ذلك اي الحكم باسبابها قبل الطرد ولقائل ان يقول لا نم ان المعاني
المستنبطة غير متناهية وان استقراء جميع النصوص محال لان الاحتياج الى الاستقراء انما هو
بالنسبة الى النصوص التي تدل على الاحكام الشرعية وهي محصورة في الكتاب والسنة فكان القول
بعدم تناهيها واستحالة استقرائها محالا والجواب ان النصوص وان كانت متناهية لكن جهات
الاستنباط غير متناهية بالضرورة والمعاني المستنبطة منها بحسبها كذلك قوله واما العدم
فليس بشيء يجوز ان يكون دليلا خاصا على عدم دلالة العدم على التمييز بعد الدليل العام على تقدير ان يكون
قوله لانه يزاحمه الشرط دليلا مشتركا بين جهة الوجود والعدم كما قررناه ويجوز ان يكون قوله لانه
يزاحمه مختصا بجانب الوجود فيكون قوله واما العدم مختصا بجانب العدم وعلى كل حال معناه العدم ليس
بشيء فلا يصلح دليلا على التمييز لان الدليل على الشيء امر وجودي وفيه نظر لان الدليل لا يلزم ان
يكون امرا وجوديا فان عدم المعلول يدل على عدم علته لا نزاع فيه انما النزاع في جواز كونه دليلا
على تمييز الوصف العلة به من بين ساير الاوصاف التي اشتمل عليها النص ولا مانع من جواز كون
اعدام الملكات مميزا للوصف عن غيره والجواب ان المتنازع فيه افادة العدم تمييز الوصف تمييزا
يفيد ثبوت صلاحيته لاضافة الحكم الشرعي اليه والاعدام مطلقا لا يجوز اضافة الاحكام الثبوتية

اليها واستبعد الشيخ صلاحية العدم لذلك بقوله وكيف يصلح معنى عدم الحكم عند عدم الوصف دليلا
على كون الوصف علة مع احتمال ان يثبت الحكم بعلة اخرى ووجه الاستبعاد ما يثبت من جواز ثبوت
الحكم بعلل شتى فانه اذا جاز ذلك جاز ان يكون انتفاء الحكم بانتفاء وصف آخر هو علة له لا بانتفاء
الوصف المتنازع فيه فلا يصح شرط عدمه اى لا يصح اشتراط عدم الحكم عند عدم الوصف لصحة
كونه علة واختلف في اعراب شرط فقيل هو مرفوع والشرط مصدر مضاف الى المفعول والضمير
في عدمه للحكم ومعناه ما ذكر وقيل هو منصوب ومعناه لا يصح عدم العلة شرط عدم الحكم لاحتمال ان
يثبت بعلة اخرى واذا لم يصلح شرطا له كيف يستدل بعدم الحكم عند عدم الوصف على صحة ذلك
الوصف ولهذا اذا كانت العلة منحصرة صح الاستدلال وفيه من التكلف ما لا يخفى واستوضح
الشيخ ذلك بقوله الا يرى ان مثل هذا اى مثل التمسك بالطرد لم يوجد في عمل السلف فانه لم يروى عن
احد منهم التمسك بالطرد واقوى دليل على صحة القياس اجماعهم وانما عللوا بالمعاني المؤثرة ولا عن سائر
الائمة المقتدى بهم ومن هذا قال بعض اذا انتهى التصرف في الشيخ الى هذا المنتهى كان ذلك استهزاء
بقواعد الدين وطريقا لكل قائل ان يقول ما اراد ويحكم بما شاء لو يقال الطرد والعكس يصلح دليلا على
العلية في العقليات بالاتفاق فكذا في الشرعيات لان المثبت في الحقيقة فيهما هو الله تعالى لانا نقول
الحقايق العقلية لا تختلف باختلاف الزمان والمكان فيجوز ان يكون الطرد والعكس فيها دليلا على
العلية فاما العلل الشرعية فمبنية على مصالح العباد فيجوز ان يختلف باختلاف الزمان واحوال
الناس فلا يصلح الدوران دليلا عليها **قال** رحمه الله واما من شرط ان يكون النص
قايما في الحالين فلا حكم له فقد احتج باية الوضوء الى اخره احتج من شرط ان يكون النص قايما
في الحالين ولا حكم له بالكتاب والسنة اما الكتاب فاية الوضوء فان الله تعالى رتب وجوب الوضوء على
القيام الى الصلوة قال الله تعالى يا ايها الذين امنوا اذا قمتم الى الصلوة الاية وعلقت بالحدث
دار الحكم معه وجودا وعدما حتى لم يجب الوضوء عند القيام بلا حدث ووجب عند الحدث بلا قيام الى
الى الصلوة والنص قايم في الحالين ولا حكم له واما السنة فقول النبي صلى الله عليه وسلم لا يقضي القاضي
وهو غضبان ووجه الاستدلال ان حرمة القضاء رتبت على الغضب وعللت بشغل القلب
دار الحكم معه وجودا وعدما حتى حل القضاء مع وجود الغضب بلا شغل ولا يحل عند الشغل مع عدم
الغضب والنص قايم في الحالين ولا حكم له قوله الا ان هذا اى ما ذكر من الفرق اما انت شروع في ابطال
هذه المقالة فابطله اولا بان هذا اى اشتراط قيام النص وعدم حكمه على تقدير تسليم وجوده في الفروع
شرط لا يكاد يوجد الا نادرا الا في بعض الاصول وما كان كذلك لا يمكن ان يجعل اصلا لان النادر لا حكم له
على ان ذلك اى قيام النص ولا حكم له بناء على دوران الحكم مع الوصف الذي لا نسلمه فيما ذكرتم من المثلين
وقوله ايضا معناه هذا مع كونه شرطا لا يكاد يوجد غير مسلم ايضا وسنده ان الحدث ثبت في باب
الوضوء بالتعليل بل بدلالة النص وصيغته وليس المراد بالدلالة ما هو المصطلح من دلالة النص بل المراد
به ثبوته بمضمر النص والمراد بالصيغة هو ان لفظا من الفاظ النص يدل على المراد انما ثبوته بالصيغة
فلان الله ذكر التيمم بالتراب الذي هو بدل عن الماء معلقا بالحدث وكما ذكر معلقا به فقد ذكر الغسل

وهو اعظم المطهرين معلقا به ايضا فقال وان كنتم جنبا فاطهروا وان كنتم مرضى على سفر او جاء احد منكم
من الغايط او لامستم النساء فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا فكان الحدث منصوصا عليه والنص في البدل
نص في الاصل لان البدل انما يفارق الاصل في حاله من حيث ان وجوبه في حال عدم الاصل لا بسببه فكان ذكر
السبب في البدل بقوله او جاء احد منكم من الغايط بيانا لكونه هو السبب في الاصل لا يقال هذا اثبات
الحدث في الاصل بالدلالة لكونه مبنيا على ثبوت التساوي بين الاصل والبدل لما ذكرنا ان المراد بالصيغة
ان يدل لفظ من الفاظ النص عليه فمتى رتب حكم البدل على وجود الحدث عند عدم الماء عرف بصيغة
هذا الكلام ان الامر بالتوضي عند وجود الماء مرتب على الحدث هذا ما قيل وفيه ما يرى من التعسف
ولعل الاولى ان يقال المراد بدلالة الصيغة هو دلالة النص المصطلح عليها وسماها بالصيغة لانها ثبتت
باللفظ دون بدفع السؤال واما الدلالة فقوله اذا قمتم الى الصلوة ووجه ذلك ان الوضوء رتب على
القيام الى الصلوة والعمل بظاهره غير ممكن لاقتضائه الوضوء بين كل ركعتين من الصلوة وهو خلاف
الاجماع فلا بد من تقدير كما نقل الشيخ من قوله من مضاجعكم بقراءة بعض الصحابة هكذا وهو كناية
عن النوم فان النوم في العادة يستلزم المضجع وذكر اللازم وارادة الملزوم كناية والنوم دليل الحدث
فكان النص دالا على الحدث وسماها دلالة لانها من قبيل الاستدلالات العقلية فناسب ان يسمى دلالة
في مقابلة الصيغة واذا ثبت ان اشتراط الحدث بهذين الوجهين لا بالتعليل لا يكون النص ساقطا
بل هو قايم مع حكمه في الحالين ويكون المعنى والله اعلم اذا قمتم الى الصلوة وانتم محدثون قوله وهذا
النظم كانه جواب سؤال مقدر تقريره اذا كان الحدث مرادا في الوضوء كما هو مراد في التيمم فما وجه
اختيار النظم على هذا الوجه وتقرير الجواب هذا النظم وهو ان الحدث لم يذكر في الوضوء وذكر في البدل
اختير والله اعلم لان الوضوء مطهر بنفسه والمطهر يستدعي قيام النجاسة فذكر الوضوء يدل على
قيام النجاسة فاستغنى عن ذكره بخلاف التيمم فانه ليس بمطهر بنفسه بل هو في الحقيقة ملوث فلم
يدل ذكره على قيام النجاسة فلو لم يذكر الحدث فيه صريحا لتوهم ان الحدث ليس بشرط بل يجب التيمم لكل
صلوة عند عدم الماء فان قيل يلزم على هذا التقرير ذكر الحدث في الغسل بقوله وان كنتم جنبا مع انه
تطهير حقيقة اجاب الشيخ بقوله والوضوء متعلق بالصلوة اى شرعيته لاجل الصلوة وسبب وجوبه ارادة الصلوة والحدث شرط وجوبه
عرف ذلك بذكره في البدل فلم يذكر الحدث في الوضوء صريحا ليعلم بظاهر الاية ان الوضوء مشروع لكل
صلوة اما فرضا اذا كان محدثا واما ندبا اذا لم يكن والامر بالنسبة الى الحالة الاولى للايجاب وبالنسبة
الى الثانية للندب لا يقال يلزم ارادة معنيين مختلفين لا بالكناية من لفظ واحد وذلك غير جائز عندكم
لان الجمع بينهما مرادين مستحيل وههنا ليس كذلك لان كونه للايجاب اذا كان محدثا وللندب اذا لم
يكن ومتى كان احدهما مرادا انتفى الاخر لكونهما باعتبار حالين متنافيين فاما الغسل فلا يسن
لكل صلوة بل هو فرض خالص فلم يشرع الا مقرونا بالحدث فان قيل غسل الجمعة والعيدين مشروع
وان لم يكن مقرونا بالحدث اجيب بان كلامنا فيما ثبت بالكتاب وباشارته لا فيما ثبت بالسنة قوله
وكذلك الغضب معلول بشغل القلب جواب عن الحديث وتوجيهه سلمنا ان الغضب بشغل القلب
ولكن لانه وجد الغضب بلا شغل ولا يحل القضاء الا بعد سكونه وانما التعليل للتعدية يعني ان الغضب

اذا لم تفك عن شغل القلب لم يتصور قيام النص في الحالين ولا حكم له فيكون التعليل للتعدية الى شغل قلب
لا يكون بعضه جوع وصح وغيره لان الحكم دار معه وجودا وعدما وقيل معناه التعليل ابدا التعدية حكم
النص واذا لم يكن للنص حكم يمتنع التعليل فيكون فاسدا **قال** رحمه الله واما تقسيم هذه الجملة
فان فان اول اقسامه الاطراد وجودا او وجودا وعدما الى اخره الاحتجاج بلا دليل اقسام واول
اقسامه الاطراد وجودا او وجودا وعدما وانما كان اولها لان الوصف المطرد قد يكون ملايما وقد يكون
موثرا وان لم يتبين الطارد تاثيره والذي يليه الاحتجاج بالنفي والعدم والثاني عطف تفسير للاول
ثم استعمله وصار ثانيا لجواز ان يكون على صورة القياس والذي يليه الاحتجاج باستصحاب الحال وصار
ثالثا لانه ليس على صورة القياس وانما هو بعد القياس والذي يليه الاحتجاج بتعارض الاشباه وصار
رابعا لكونه حجة عند بعض بخلاف الاستصحاب فانه حجة بالاتفاق والخلاف في كونه دافعة او ملزمة
والذي يليه الاحتجاج بما لا يستقل الا بوصف يقع الفرق به الا انه وصف مجمع عليه وصار خامسا لظهور
قوة خطائه عندنا لتامل بكونه حيادا عن نفس الدعوى لكنه مقدم على ما يكون الوصف الذي يقع به الفرق
مختلفا فيه فصار سادسا ومع ذلك انه مقدم على الاحتجاج بالعدم وهذه جملة سنبينها تفصيلها
بوجوه ترتيبها اما الاول اي عدم صحة القسم الاول وهو الاطراد فلانه لا يثبت به الا كثرة الشهود بالنظر
الى الاصول التي يوجد فيها هذا الوصف او كثرة الشهادة بالنظر الى نفس الوصف وصحة الشهادة لا تعرف
بكثرة العدد ولا بكثرة العيان بل بعلم الشهادة عدالته واختصاص اداية لان الوجود اي وجود الحكم
عند وجود وصف قد يقع اتفاقا فلا يدل على علته اذ ذكر عدم الحكم عند عدم الوصف فقد يقع باعتبار
انه شرط لان المعلق بالشرط معدوم قبل وجوده فلا يصلح دليلا على صحة العلة واستوضح ذلك بقوله
الا يرى ان وجود الشيء ليس بعلة لبقائه والا لما فني شيء بعد الوجود فلم يصدق وصدوم بني يكلف يصلح
علة للوجود في غيره بنفسه من غير نظر الى معنى اخر من تاثير او اخالة والحاصل ان الوجود لا يصلح علة
لشيء لان العلة لا بد وان يكون متقدمة على المعلول بالوجود والوجوب ولا يجوز ان يقال الوجود بالوجود
متقدم على معلول والا لزم ان يكون للوجود وجود اخر قبله وقد عرف ذلك في علم اخر والعلل المؤثرة
علل باعتبار التاثير لا باعتبار الوجود فيجوز ان يكون علة في الغير ونوقض بما قالوا في مسالة الرؤية ان
العلة المطلقة للروية هو الوجود واجيب بان المراد به ان الموجود قبل الروية باعتبار يه لا انه موثر في الروية
ولقائل ان يقول هذا كله انما يلزم اذا اشترط في الوصف التاثير اما اذا لم يكن التاثير شرطا فلا يلزم
ان يكون الوجود علة بل يكفي ان يكون دليلا على كون الوصف علة والدليل لا يستلزم التاثير والجواب انه
قد ثبت ان العدالة لا يكون الا بالتاثير والوجود لا يوثر فيعين على ما مر قوله كذلك وجود الحكم استظهار
عما تقدم بان عدم الاطراد ايضا وجودا وعدما لا يدل على فساد الوصف وبيانه ان الحكم اذا كان موجودا
دون العلة المعينة فذلك لا يدل على ان هذا الوصف ليس بصحيح في العلية لجواز ان يكون ذلك الحكم
موجودا بعلة اخرى واعتبر ذلك بما اذا وجد الملك بدون البيع فان ذلك لا يدل على ان البيع ليس
بعلة للملك لتخلفه عنه لجواز ان يكون ثابتا بالهبة او بغيرها وذلك عدم الاطراد احدهما واذا وجد العلة
ولا حكم لها بنفسه فذلك لا يدل على ان العلة قد انتقض لتخلف الحكم عنها لجواز ان يكون الحكم موقوفا

على شرط او وصف به تمام العلة فعدمه يستند الى فوات ذلك الوصف الذي ليس هو بعلة مستقلة فلا يكون
ذلك مناقضا واعتبر ذلك بما اذا وجد الايجاب والقبول اللذين هما علة لثبوت الملك ولم يوجد الملك لما تعلقا
بصادفته الحر الذي هو ليس بمحل له وانما في الحال كما اذا كان مشروطا بالخيار للبايع فان ذلك لا يدل على ان الوصف
منتقض لا يصلح للعلية وهذا عدم الاطراد وجودا او قوله ولا ذكر وقد دل عليه التعليل تخصيصا يمكن ان يكون
جوابا لسؤال تقريره اذا كان الوصف مذكورا والحال ان التعليل دال عليه فان تخلف الحكم عنه بعد ذلك
كان ذلك تخصيصا للعلة ان لم يكن نقضا وانتم ما تقولون به فقال ذلك ليس بتخصيص ايضا على ما سنبينه في تخصيص
العلل من ان ذلك من قبيل انتفاء الحكم لانتفاء العلة لا من التخصيص وهذا هو المناسب للمقام والموعود بالبيان
وقيل معناه ذكر الوصف بانه علة والحال ان التعليل يدل على ان الوصف علة للحكم لا يكون تخصيصا له بتلك العلة
بل يجوز ان يكون للحكم علة اخرى يثبت بها عند عدم هذا الوصف وهذا ايضا فيه مناسبة للمقام لانه يكون
نوع بيان بتاكيد ان وجود العلة صورة ولا حكم لا يدل على فساد العلة المعينة ولكنه تاكيد وليس بالموعود به
في هذا الكتاب ظاهرا وعلى كل من الوجهين يجوز ان يعود ضمير ذكر عليه الى العلة على تاويل الوصف وقيل
يجوز ان يكون ضمير ذكر للعلة اضافة للمصدر الى الفاعل ويكون ضمير عليه للعلة على تاويل الوصف وقوله
وقد دل عليه التعليل منحول الذكر اي لا يكون ذكر العلل هذا الكلام وهو قوله وقد دل التعليل على كون الوصف
علة لكن لم يثبت لمانع تخصيصا للعلة بل هو امتناع الحكم لعدم العلة لفوت وصف منها وان كان نفس الوصف
موجودة وقيل يجوز ان الضمير في ذكر لفوات الوصف من العلة وفي عليه للوصف الفائت منها والواو للحال
اي لا يكون ذكر فوت الوصف من العلة مع ان التعليل يدل على اشتراط ذلك الوصف لتمام العلة تخصيصا
فان من يجوز تخصيص العلة يسميه مانعا مخصصا ويقول امتنع الحكم لهذا المانع وهو فوات الوصف فحقت
فقال الشيخ ذكر فوات الوصف لا يصلح تخصيصا اي مخصصا للعلة لان التخصيص انما يستقيم اذا وجدت
العلة بتمامها اصلا ووصفا ثم لم يثبت الحكم لمانع ولم يوجد العلة ههنا بتمامها لان التعليل يدل على انه لا بد
من الوصف الفائت لتمامها فلا يكون فواته مانعا مخصصا بل يعدم العلة بفواته فينعدم الحكم لانعدامها
وهذان بعيدان والثاني ابعد من الاول لانه لا اتصال له بالمبحث مع اشتماله على التكلف العظيم والاظهر
هذا ان الاطراد او عدمه وجودا او عدما لا يدل على صحة او فساد والمراد ان هذا المعنى الطرد على نهج العلل
يسكون اي طريقها من حيث انه وصف من اوصاف النص يدور الحكم معه دورانه مع الوصف المؤثر فكان مقدما
في اقسام الاحتجاج بلا دليل **قال** رحمه الله ثم التعليل بالنفي مثل قول الشافعي في النكاح لا يثبت بشهادة
النساء مع الرجال لانه ليس بمال وفي الاخ لا يعتق لانه ليس بينهما بعضية وفي المبتوتة طلاق لانه لا نكاح بينهما
ويجوز اسلام المروي في المروي الى اخره ذهب الشافعي رحمه الله الى جواز التعليل بالنفي فقال في النكاح انه
لا يثبت بشهادة النساء مع الرجال وعلل بانه ليس بمال فاشبه الحدود وقال في الاخ اذا ملك اخاه انه لا يعتق
عليه وعلل بانه ليس بينهما بعضية فاشبه ابن العم وقال المبتوتة لا يلحقها صريح الطلاق في العدة كما لا
يلحقها البائن فيها وعلل بانه لا نكاح بينهما فصار كما بعد انقضاء العدة واجاز اسلام المروي في المروي وهو ثوب
منسوب الى بلد بالعراق على شط نهر الفرات وعلل بانهما لم يجمعهما طعم ولا ثمنية يعني ان الموجب لحرمة النساء
التي هي من انواع الربوا الطعم والثمنية ولم يوجد واحد منهما فلا يثبت حرمة النسيئة كما اذا اختلف

الجنسان قال الشيخ وهذا اى التعليل بالنفى فى الظاهر خرج على مثال العلل يعنى الصحيحه لانه ترتيب
الحكم على علة يتوهم انها مؤثر لكنه لما كان استدلالا بعدم وصف على عدم حكم لم يكن شيئا اذ العدم ليس
بشئ وما كان كذلك لا يصلح حجة لاثبات حكم الشرع فان قيل العدم لا يصلح حجة لاثبات حكم الشرع مطلقا
او لاثبات الحكم الثبوتى فان كان الاول فهو ممنوع لان عدم العلة علة لعدم المعلول والثانى مسلم لكن
ذلك لا يمنع جواز الاستدلال به على الاحكام المنفية اجيب بانه لا يصلح حجة مطلقا وعدم الحكم لاجل
عدم العلة لثبوته بالعدم الاصلى واستوضح الشيخ عدم جواز الاستدلال به بقوله الا يرى ان استقصاء العدم
اى عدم العلة لا يمنع وجود الحكم من وجه آخر لما قلنا ان الحكم قد يثبت بعلل شتى الا يرى ان العدم ليس
اعلى حالا من الوجود ووجود الوصف لا يمنع وجود وصف اخر فكيف يمنع العدم قوله الا ان يقع استثناء
من قوله لا يصلح حجة وهو جواب عما يقال انكم قد عللتم بالنفى فى مواضع فان محمدا رحمه الله استدل
فى عدم ضمان ولد المغصوب بقوله لانه لم يغصب الولد وفيما لا خمس فيه من اللؤلؤ بقوله لانه لم يوجف
عليه المسلمون بخيل ولا ركاب وتقرير الجواب التعليل بالعدم ليس بحجة الا فى موضعين فيما وقع الاختلاف
فى حكم بسبب معين كما فى ولد الغصب فان الاختلاف واقع فى ضمان الغصب وهو سبب معين للضمان
لا فى مطلق الضمان فانه يجب بالاتلاف والبيع الفاسد وغيرهما ولا يكون التعليل فيه بالعدم واما ضمان الغصب
فالغصب ليس الا وذلك لان عدم الجواز باعتبار جواز تعلق الحكم بعلل شتى وذلك لا يتحقق فيما له
سبب معين وفى حكم ثبت دليله بالاجماع حال كونه واحدا الا انه لو اذا كان الدليل بالاجماع واحدا
لا تعدد فيه فلما انتفى احتمال ثبوته بعلل شتى فانتفى الحكم بانتفاء الدليل مثل قول محمد فيما لا خمس
فيه من اللؤلؤ والعنبر فان سبب الخمس فى الشرع واحد بالاجماع وهو الايجاف بالخيل والركاب
ولا يوجد بنفيه فمتى انتفى ذلك انتفى الخمس بالضرورة قبل الواو فى قوله وفى حكم ثبت دليله بالاجماع
بمعنى او بمعنى او فى حكم ثبت دليله واحدا وليس بواضح فان المعنى ليس على احد الموضعين على البدل
بل موضع التعليل بالنفى هذان الموضعان والفرق بينهما ان الاول انما يكون باعتبار تحرير الخصمين
وتسليمهما ذلك وهو تدليلهما برايهما او براى احدهما واتفاق الاخر عليه والثانى انما يكون باعتبار دليل
خارجى ملزم كالاجماع وما ذكره الشفعوى ليس من احد القبيلين لان قبول شهادة النساء مع الرجال
لم يثبت اختصاصه بالمال لا بطريق الالزام ولا بطريق الاجماع ليصح الاستدلال بعدم المال على
عدم القبول فلا يمنع كونه غير مال قيام وصف له اثر فى صحة اثباته كشهادة النساء مع الرجال
وذلك الوصف هو ان النكاح من جنس ما لا يسقط بالشبهات يعنى اذا طرأت عليه شبهة بعد ثبوته
كما اذا رجع الشهود بعد القضاء به ولو كان مما يسقط بها لبطل القضاء به كما فى الحدود بل هو من
جنس ما يثبت مع الشبهات لثبوته بالاكراه والهزل وبالشهادة على الشهادة وبكتاب القاضى الى
القاضى مع ان فيها شبهة يمكن الاحتراز عنها فصار النكاح فوق الاموال بدرجة من حيث ثبوته بما
ذكرنا من الهزل والاكراه دون المال قوله وكذا فى اخواتها اى الحكم فى اخوات مسئلة النكاح فى عدم امتناع
قيام وصف اخر يثبت الحكم به وهى مسئلة عتق الاخ وطلاق المبتوتة واسلام المروى
فى المروى كحكم مسئلة النكاح فاما فى مسئلة العتق فالبعضية وان لم توجد فقد وجدت القرابة

التى صينت عن ادنى الذلتين وهو ملك النكاح فانها اذا صينت عن ذلك فلان تصان عن اعلاهما وهو الرق
بالطريق الاولى واما فى المبتوتة فلان النكاح وان لم يوجد فقد وجدت العدة التى هى من آثاره وصحة الطلاق
تستغنى عن زوال ملك النكاح كما ان الصريح يلحق الصريح ولا اثر له فى الازالة فان الاول انعقد لازالة الملك
فلا حاجة الى انعقاد الثانى لها ولذلك لو طلقها رجعيا ينفى النكاح ولا يزيل الملك فثبت ان حكم اللازم ليس زوال
الملك بل حكم اللازم ازالة حل المحلية اذا تم ثلاثا وكذا امكن اعماله فى تفويت الحل بعد الابانة فوجب القول
بصحته لانا شرطنا العدة لانه لا بد من نوع ملك لنفاذ تصرفه عليها وذا تحصل بالعدة تارة وببقاء يد
النكاح اخرى واما فى اسلام المروى وان لم يوجد الطعم والثمنية فقد وجدت الجنسية التى هى احد وصفى
علة ربوا الفضل وانما تصلح علة الربوا النسيئة فان قيل لا نسلم ان الجنسية احد وصفى العلة بل
شرط فلا يصلح علة اجيب بان تميز العلة عن الشرط انما هو بالتأثير وقد ظهر تأثير الجنسية فى اثبات
التسوية على ما مر من قبل فيكون من العلة فان قيل سلمنا ذلك لكنها بعض العلة وليس للبعض حكم الكل
فلا يثبت بها الحكم اجيب بانها بعض العلة فى ربوا الفضل فاما فى النسيئة فهو جميع العلة ولا بعد فى ان يكون
بعض العلة فى حكم وتمامها فى حكم اخر فان قيل فساد البيع لفوات القبض لا لربوا النسيئة قلنا هذا فاسد
من المناظر لا يلتفت اليه على انه يفضى الى انكار ربوا النسيئة وانه ثابت بالنصوص المشهورة حتى قال ابن
عباس لا ربوا الا فى النسيئة ولان الصحابة اتفقت عليه فكان اسبق من ربوا الفضل قال رحمه الله
واما الاحتجاج باستصحاب الحال فصحيح عند الشافعى وذلك فى كل حكم عرف وجوبه الى اخره الاستصحاب
لغة طلب الصحبة يقال استصحبه الكتاب وغيره وفى الشريعة هو الحكم لثبوت امر فى الزمان الثانى
بناء على كونه ثابتا فى الزمان الاول وقيل هو الحكم ببقاء حكم ثابت لعدم المغير وقيل الجهل بالمغير وقيل الحكم
ببقاء حكم ثابت بدليل غير متعرض لبقائه ولا لزواله مجتهد للزوال وقد وقع الشك فى زواله وهذا
اشبه بتفسير الشيخ على ما سنذكره وسمى هذا النوع استصحابا لان المستدل يجعل الحكم الثابت بدليله
فى الماضى مصاحبا للحال ثم ان الحكم المطلوب ثبوته بالاستصحاب اما ان يكون عقليا او شرعيا والثانى
اما ان يكون تأبيده او توقيته منصوصا عليه اولا والثانى اما ان يكون باقيا بعد وفاة النبى او لا
فهذه اقسام اربعة الاول هو كل حكم عرف ثبوته او امتناعه وحسنه او قبحه بالعقل واجب الاخذ
لقيام دليل البقاء وعدم المزيل قطعا والثانى وهو كل حكم عرف ثبوته بدليل شرعى نص على توقيته
او تأبيده والثالث وهو كل حكم عرف ثبوته بدليل شرعى مطلقا عن التأبيد والتوقيت وبقى بعد وفاة
النبى عليه السلام كذلك لما مر من قيام الدليل وعدم المزيل واما الرابع وهو كل حكم عرف ثبوته بدليل بعد
وفاة النبى عليه السلام ولم يظهر له مزيل فلا خلاف فى عدم جواز الاستصحاب فيه قبل التأمل والاجتهاد
فى طلب الدليل المزيل وانما الخلاف فيه بعد النظر والاجتهاد بقدر الوسع فى طلب الدليل فقال الشيخ
ابو منصور ومن تابعه من مشايخ سمرقند وجماعة من اصحاب الشافعى انه حجة ملزمة والاحتجاج به صحيح
وهو اختيار صاحب الميزان وقال كثير من اصحابنا وبعض اصحاب الشافعى وجماعة من المتكلمين انه ليس
بحجة لاثبات امر لم يكن ولا لابقاء ما كان على ما كان وقال القاضى ابو زيد والشيخان اعنى فخر الاسلام
وشمس الائمة وابو اليسر ومن تابعهم انه لا يصلح للالزام ولكنه يصلح حجة للدفع والشيخ اسند المذهب

الاول الى الشافعي ومن كيفية الاحتجاج به بقوله وذلك في كل حكم عرف وجوبه اى ثبوته بدليله ثم وقع
الشك في زواله وقوله كان استصحاب حال البقاء يجوز ان يكون جزاء بشرط مقدر اى فاذا كان كذلك
كان استصحاب حال البقاء ويجوز ان يكون خارجا مخرج التعليل بحذف ما يدل عليه وتقديره وذلك كان
حكم كذا وكذا فانه كان استصحاب حال البقاء على ذلك اى على الثبوت دليلا موجبا يصح الاحتجاج به على
الخصم وعندنا اراد به من ذكرنا من اصحاب المذهب الثلاث ان مثل هذا الاستصحاب لا يكون حجة للايجاب
لكنها حجة دافعة تدفع الزام الغير واستحقاقه وانث ضمير الاستصحاب باعتبار الخبر على ذلك
اى على ما ذكرنا من كون الاستصحاب حجة ملزمة عند الشافعي دافعة عندنا دلت مسائل الفريقين
وصحح المذهب بتقرير مسائل من الجانبين وقال فقد قلنا في الصلح على الانكار انه جائز ولم نجعل براءة
الذمة التي هي الاصل لكونها مخلوقة كذلك حجة على المدعي بل صار دعواه ان المدعى به حق معارضا للانكار
المنكر على السواء لكونه خبرا محتملا فكما لا يكون خبر المدعي حجة للالزام على المدعى عليه لا يكون انكاره
حجة على المدعي في ابطال دعواه فلم يثبت براءة ذمته في حق المدعي كالاعتياض عن حقه وفي حق المنكر افتداء
لليمين قطعا للخصومة لا لان الحق يثبت عليه لان خبر كل واحد حجة فلولا يجز الاعتياض لكان
قول المنكر حجة على المدعي والقائل ان يقول الانكار المدعى عليه كاف في قيام المعارضة وبراءة الذمة يقع
الترجيح فكان الحق ما قال به الشافعي ويمكن ان يجاب عنه بان كفايته مشروطة ببراءة الذمة ولهذا لو علم
كذبه بيقين لا يكون معارضا فلا يقع به الترجيح والشافعي جعل الاصل الذي هو براءة الذمة موجبا اى حجة ملزمة
حتى تعدى الى المدعي فابطل دعواه وابطل الصلح ولقائل ان يقول لو كان مجرد الانكار او مع براءة الذمة او
بشرطها حجة ملزمة لدعوى المدعي لما وجب اليمين على المنكر واللازم باطل فان الشارع اوجب اليمين عليه مبطل حجة
واما الملازمة فلان الدعوى قد بطلت بانكاره وبراءة ذمته فيخرج عن كونه مدعيا وغير المدعي لا
يستحق اليمين وقلنا في الشقص اذا بيع من الدار فطلب الشريك الشفعة فانكر المشتري كون ما في يد
الشفيع ملكا له بان قال هو متمسك باجارة او عارية ان القول قول المشتري فلا بد للشفيع من اقامة البينة
على ان ما في يده ملكه لا يتمسك بالاصل فان اليد دليل الملك ظاهرا والظاهر لا يصلح حجة للالزام وقال
الشافعي يجب الشفعة بغير بينة لان التمسك بالاصل يصلح للالزام ولقائل ان يقول كلامنا في الاستصحاب
لا في الظاهر اى ظاهر كان فليس لهذه المسألة اتصال بالمبحث الا بمشابهة كون الاستصحاب ظاهرا
وذلك بعيد ويمكن ان يجاب عنه بان الاستصحاب على ما فسر الشيخ بقوله وذلك في كل حكم عرف وجوبه
بدليله ثم وقع الشك يحتمل معنيين احدهما كل حكم عرف وجوبه بدليل في الحال ووقع الشك في زواله في زواله
في الحال وبهذا المعنى لا اتصال للمسألة بما نحن فيه والثاني كل حكم عرف وجوبه بدليله في الحال ووقع
الشك في زواله اى في كونه زائلا في الماضي وعلى هذا له اتصال بالمبحث فكان ايراد المسألة الاولى
باعتبار المعنى الاول والثانية بالثاني وهو يعرف فيما اذا اختلف المستاجر وصاحب الطاحون
في انقطاع مائه في موضعه وانما وضع المسألة في الشقص احترازا عن موضع الخلاف فان الجار لا
يستحق الشفعة عنده وكذلك اذا قال الرجل لعبده ان لم تدخل الدار اليوم فانت حر فمضى اليوم ولا يدرى
ادخل ام لا ثم قال المولى دخلت الدار وقال العبد لا فالقول للمولى عندنا فلم يعتق العبد لان

العبد متمسك بالاصل وهو عدم الدخول فلا يصلح حجة على المولى وعنده يحكم كان العبد اقام بينة على
عدم الدخول فيعتق والقول قوله لما ذكرنا يعني من ان الاستصحاب حجة دافعة لا ملزمة **قال** رحمه الله
واحتج بان الحكم اذا ثبت بدليله بقي ذلك الدليل ايضا الى الحاضر لما فرغ من تصحيح المذهب شرع
في بيان الاحتجاج على مذهب الفريقين احتج الشافعي بان الحكم اذا ثبت بدليله بقي بذلك الدليل والمقدم
حق فالتالي كذلك اما حقية المقدم فظاهرة واما الملازمة فلما بينه بقوله الا ترى ان حكم النص بقي بعد
وفاة النبي صلى الله عليه وسلم حتى تعذر نسخه اى نسخ ذلك الحكم لبقاء النص له بعد وفاته عليه واحتج ايضا باجماعهم
على من تيقن بالوضوء وشك في الحدث لم يلزمه وضوء آخر ولزمه اداء الصلوة بما عليه واذا علم بالحدث ثم شك
في الوضوء بقي الحدث وليس ذلك الا باستصحاب الحال ولو ثبت ملك الشفيع باقرار المشتري انه كان له
او انه اشتراه من فلان وفلان كان يملكه وجبت الشفعة وما بقي ملكه الا لعدم ما يزيله وهو الاستصحاب
وقد صلح حجة موجبة وكذلك اذا شهد شهود المدعي ان هذا الشيء كان ملكا له صار حجة موجبة ولنا ان
الدليل الموجب للحكم لا يوجب بقاءه لان البقاء غير الثبوت فلو كانت العلة الموجبة للشيء مبقية له لما
تصور الافناء واللازم باطل الجواز ان يقال جدد لم يوجد بين الشيخ هذا المعنى بقوله كالايجاد فانه علة
لوجود الشيء ولا يوجب البقاء بدليل صحة الفناء وبيان الملازمة واضح فان الفناء المبقي مستحيل وزاد
توضيحا بقوله وهذا لان ذلك اى البقاء بمنزلة اعراض تحدث فان البقاء يعبر به عن الكون في الزمان الثاني
والكون عرض لا محالة لانه زائد على الماهية على ما عرف في موضعه ولا قيام له بنفسه فكان كالسواد
والبياض الحاصلين في الجسم بعد وجوده ولا يصح ان يكون وجود شيء علة لوجود غيره فوجود الحكم
لا يصلح ان يكون علة لبقائه وهذا بناء على ان الوجود من المحمولات العقلية وما كان كذلك لا يصلح علة
لعرض والا لزم قيام العرض بالعرض وهو محال باتفاق متكلمي اهل السنة اما ان الوجود من المحمولات فلامتناع
استغنائه عن المحل واما انه من المحمولات العقلية فلانه يمتنع حصوله في الخارج والا لكان موجودا فيه
ويمتنع ان يكون كذلك لان الموجود في الخارج ما له مفهوم مغاير للوجود يعرض له الوجود وليس للوجود مفهوم مغاير
لنفسه يعرض له الوجود ولقائل ان يقول هذا الدليل غير مطابق للمدعى لان المدعى ان المثبت ليس بمبق
وما يكون المثبت هو الوجود حتى يتوجه الى نفيه ويمكن ان يجاب عنه بان قوله وهذا ليس براجع الى
قوله ان الدليل الموجب للشيء لا يوجب البقاء بل هو اشارة الى ابطال جهة اخرى توهم البقاء بعد الوجود
وبيانه ان البقاء معلول على ما هو المذهب الصحيح ولا بد له من علة وهي اما المثبت او وجود الحكم
فلما ابطل كونها هو المثبت بالدليل الذي ذكره استشعر ان يتوهم ويقول ليس المبقي منحصرا في ما ذكرتم متوهم
لجواز ان يكون هو الوجود فقال هذا اى تعرضنا للاستدلال بعدم موجبه الموجب للبقاء لان الجهة
الاخرى وهو كون الوجود علة للبقاء باطل مستحيل فلم يبق الا موجبه الموجب للبقاء وهو ايضا باطل
وفيه تلويح الى رد ما نقل عن الشافعي من قوله الاستصحاب لم يكن قولا بلا دليل لان الموجب للوجود
او العدم اوجب البقاء عند عدم المزيل والحكم الشرعي مما يوصف بالبقاء بعد ما كان او وجوديا
فيبقى بالوصف الذي ثبت بدليله الى ان يوجد المغير بخلاف الاعراض التي لا توصف بالبقاء لانها لا تستغني
عن العلة في كل ساعة لحدوثها جزءا فجزءا فان الشيخ لما بين ان البقاء بمنزلة الاعراض التي تحدث

بالتوالي فلا يستغني عن الدليل وقد وقع الشك في الدليل المبقي فلا يكون حجة على الغير كان رده الله كما اذا
طلب المجتهد المزيل ولم يظفر به يحصل غلبة الظن بعدمه والدليل الظني حجة فصح الالزام به على الغير اجيب
بانا لا نسلم ان كل ظن معتبر بل المعتبر الظن الذي قام الدليل القطعي على اعتباره كالقياس وخبر الواحد
ولم يقم دليل ههنا قطعي ولا ظني على اعتباره فلا يكون ملزما على الغير كالظن الحاصل بالتحري فان قيل قد فهم
ان يكون الموجب للحكم مبقيا او الوجود كذلك وليس هناك ثالث فكان ذلك قولا بانه ثابت بلا دليل وهو
مناقض لكونه بمنزلة اعراض تحدث على التوالي فلا يستغني عن دليل اجيب بان البقاء بابقاء الله تعالى
حقيقة كالوجود بايجاده تعالى الا ان للوجود سببا ظاهرا يضاف اليه والبقاء ليس كذلك فقيل البقاء
ثابت بلا دليل على معنى انه لا يحتاج في الظاهر الى سبب لا على معنى انه لا يحتاج الى مبق اصلا ثم استوضح
الشيخ رحمه الله كون الموجب ليس بمبق باستصحاب العدم بقوله الا يرى ان عدم الملك وعدم الشرى
لما يمنع حدوث الشرا فان الحكم الحكي لو كان باقيا بموجبه لكان العدمي كذلك دفعا للتحكم بل اولى
لذلك لان العدم لا يحتاج الى الدليل فاذا لم يكن العدم باقيا فلان لا يبقى الوجود اولى فوجود الملك لا يمنع
الزوال وهذا الذي ذكرنا لا يشتكل الا يرى ان النسخ في حال ابتداء الشرع انما كان جايزا في حيوة
النبي لما ذكرنا من ان الموجب لا يكون مبقيا ولما صارت الدلايل موجبة قطعا بوفاته عليه السلام على تقريرها
لم يحتمل النسخ لبقائها بدليل موجب للبقاء وهو تقريرها بقوله عليه السلام الحلال ما جرى على لساني الى يوم
القيامة والحرام ما جرى على لساني الى يوم القيامة او كونه عليه السلام خاتم النبيين لا وحي بعده ولا نسخ بدونه
قال —— رحمه الله واما فصل الطهارة والملك بالشرى وما اشبه ذلك الى اخره هذا
جواب عما استدل به الشافعي من مسألة الطهارة والملك بالشرى وشهادة شهود المدعي وتوجيهه
ان ما ذكرت من المسائل ليس من جنس ما نحن فيه فان ما نحن فيه هو ما يكون ثابتا بلا دليل وما ذكرتم
ليس كذلك فان الشارع جعل شرعية هذه الاشياء على وجه يفيد الدوام ما لم يعارضه مناقض فان حكم
الشرا الملك المؤبد وكذلك حكم النكاح والوضوء والحدث بدليل ان توقيته صريحا لا يكون صحيحا
فاذا قال اشتريت على ان يثبت لي الحكم سنة او سنتين او توضأت على ان يثبت الطهارة
الى وقت كذا او تزوجت على ان يثبت لي الحل الى مدة كذا مثلا فسد العقد او الشرط ولو لم تكن
هذه الاحكام مؤبدة وكان بقاؤها بالاستصحاب لجاز توقيتها لكنه اي الملك وما اشبهه يحتمل السقوط
مع كونه مؤبدا بالمعارضة على سبيل المناقضة اي بمعارض يناقض الحكم وينافيه كالفسخ للبيع والطلاق
البائن للنكاح والحدث للطهارة فيقبل وجود العارض له حكما ثابتا بدليله فكان بقاؤه بالدليل لا بالاستصحاب
فيصلح حجة على الغير فان قلت ذكر الشيخ في باب محل النسخ ان الشرا يثبت الملك دون بقائه وذكر
ههنا ان الثابت بالشرا الملك المؤبد والمؤبد لا يثبت بدون البقاء فكان الشرا مثبتا للبقاء وذلك
متناقض اجيب بان المراد من قوله الشرا يوجب الملك لا البقاء انه يوجبه على وجه لا يحتمل ان يتخلف
عنه لكن يوجب البقاء على وجه يحتمل طرو القاطع عليه فثبوت بقاء الملك بالشرا ليس كثبوت الملك
به فانه يحتمل الانتقاض وثبوت الملك لا يحتمله وفيه نظر لانه يفيد التفرقة بين ثبوته وبقائه وليس
ذلك بمقصود وانما هو دفع ما يرد عليه من اعادة البقاء وعدمه والاولى ان يقال انما ثبوت الملك بالشرا

فلا شك فيه واما معنى قوله انه لا يوجب البقاء فهو انه لا يوجبه على وجه لا يحتمل طرو القاطع عليه ومعنى
قوله يوجب البقاء بقاء يحتمل طرو القاطع عليه واذا ثبت ان ما ذكر من جنس الباقي بدليله فليس مما نحن
فيه لان كلامنا فيما ثبت بلا دليل كحيوة المفقود فانا لم نجد ثابتة في حق الارث من مورثه لان الدليل الموجب
في حق حيوته في الحال وكذلك الامر المطلق في حيوة النبي عليه السلام انما يتناول كل حكم الوجوب فيصير في البقاء
احتمال لكن النص وقت حيوته عليه السلام كان موجبا قطعا وان احتمل النسخ ما لم يعلم الناسخ لان الابتلاء
في الاحكام الشرعية والتكليف كان ثابتا بالنص فلم يرتفع ما لم يعلم انتساخه بخلاف مال القريب فانه
لم يكن ملكا له فلا يكون ملكا له باحتمال حيوته فكان هذا استصحابا في العدم والامر المطلق في الوجود
فاما حكم الطهارة وحكم الحدث فلا يحتمل التوقيت لما ذكرنا **قال** —— رحمه الله ولذلك قلنا
جميعا في رجل اقر بحرية عبد ثم اشتراه انه صحيح على اختلاف الاصلين الى اخره اي ولان استصحاب
الحال ليس بحجة ملزمة عندنا وملزمة عنده قلنا جميعا في رجل اقر بحرية عبد الغير ثم اشتراه منه
ان العقد صحيح بالنسبة الى البايع على اختلاف الاصلين حتى كان له ولاية طلب الثمن بالاتفاق اما عندنا
فلما قلنا يعني في موضعه من غير هذا الكتاب او من هذا الكتاب من حيث المعنى ان قول كل واحد من
المتعاقدين لا يتعدى قائله اما البايع فلانه في قوله بعت مستصحب لملكه السابق له بدليله فلا
يصلح مبطلا لزعم المشتري انه حر واما المشتري فلان قوله هو حر ليس مبنيا على دليل كالاستصحاب
فلا يتعدى الى البايع ولا يصلح مبطلا لكلامه فلو لم يجز البيع لكان قوله متعديا الى البايع
وذلك لا يجوز وعورض بان جوازه يستلزم تعدي قول البايع الى المشتري من حيث وجوب الثمن
عليه واجيب بان وجوب الثمن ليس باعتبار تعدي القول اليه بل لان قوله في حق نفسه حجة فكان الثمن
فداء تخليصا للعبد ثم الولاء لا يثبت في حق احد ان كان في زعمه انه حر الاصل وان كان زعم انه
حر باعتاق البايع فالولاء موقوف لان كل واحد ينفيه عن نفسه فان البايع يقول ما اعتقته
بل عتق باقرار المشتري وهو يقول اعتقه البايع فالولاء له فيتوقف ولا تمالي الى ان يرجع احدهما الى
تصديق صاحبه فيكون الولاء له لان الولاء لا يحتمل النقض بعد ثبوته ولا يبطل بالتكذيب واما
على قول الشافعي فالبايع يرجع في قوله بعت الى ما عرف بدليله وهو الملك فان الملك ثبت بدليله
من الشرا ونحوه فبقي بذلك الدليل فيصلح حجة على خصمه وهو المشتري فاما قول المشتري انه حر
فليس براجع الى اصل عرف بدليله اذ ليس له على ثبوت الحرية دليل استصحبه بذلك الدليل فلم يكن
حجة على خصمه وهو البايع **قال** —— رحمه الله واما الاحتجاج بتعارض الاشباه فمثل قول زفر
ان غسل المرافق في الوضوء ليس بفرض الى اخره قيل الاحتجاج بتعارض الاشباه هو ابقاء الحكم
الاصلي في المتنازع فيه بناء على تعارض اصلين يمكن الحاقه بكل واحد منهما وذلك مثل قول زفر في غسل
المرافق في الوضوء انه ليس بفرض لان من الغايات ما يدخل في المغيا كقوله تعالى الى المسجد الاقصى
فانه داخل في الاسراء وكما يقال حفظت القران من اوله الى اخره ومنها ما لا يدخل كما في قوله
ثم اتموا الصيام الى الليل وقوله تعالى فنظرة الى ميسرة وهذه الغاية تشبه بكل واحد منهما لدخول
حرف الغاية عليها فلشبهها بالاول يدخل ولشبهها بالثاني لا يدخل وليس احد الشبهين

اولى من الآخر ولم يكن الغسل واجبا فلا يجب بالشك قال الشيخ وهذا عمل بغير دليل لان الشك حادث فلا
يثبت بغير علة واعلم انى اذكر ترتيب ما ذكر في دليل هذه المسئلة ليطابق بما ذكر الشيخ فيظهر
ما هو المراد من ذلك ذكر في بعض الشروح ناقلا عن التقويم والميزان ان الشك حادث فلا يثبت بغير
علة فان قال دليله تعارض الاشباه قلنا انه امر حادث فلا بد له من دليل فان قيل دليله دخول
بعضها وعدم دخول بعضها في يقول له اتعلم ان هذا المتنازع من اى القسمين ام لا فان قال اعلم
لا يكون فيه اذا شك لان الشك مع العلم لا يجتمعان وان قال لا اعلم فقد اقر بالجهل وانه لا دليل
معه ثم ان كان هذا مما يمكن الوقوف عليه بالطلب كان معذورا لكن لا تصير حجة على غير
من يزعم انه قد ظهر عنده دليل الحاقه باحدهما فعرف انه احتجاج بلا دليل وهذا كما ترى دليل
واحد والشيخ جعل الاستفسار دليلا وما تقدم عليه دليلا اخر وفيه نظر وذلك لانه قال والشك
امر حادث لا يثبت بغير علة وهو يقتضي ان الشك اذا ثبت بدليل يكون قول زفر حقا وقد قطع
النظر عن الاستفسار وجعله دليلا آخر ثم الكلام على ان دليله تعارض الاشباه ودليل تعارض
الاشباه دخول بعضها وعدم دخول بعضها وثبت دليل الشك فيكون دليلا على عدم الدخول كما قال
زفر ولعل توجيه قول الشيخ ان يقال الاحتجاج بتعارض الاشباه عمل بلا دليل لان الشك امر
حادث يعني بعد المعلول وما هو كذلك لا يكون علة فالشك ليس بعلة فلا يثبت عدم الدخول بغير
علة اما ان الحادث بعد المعلول لا يصلح علة لذلك المعلول فثابت بالضرورة واما ان الشك امر
حادث بعد المعلول فلان المعلول فيما نحن فيه عدم دخول الغاية والشك انما يحدث من دخول
بعض الغايات وعدم دخول بعضها فالمعلول اذا بعض علة الشك فلا يصلح الشك علة له لئلا
يلزم تقدم المعلول على علته فان قيل يجوز ان يكون الشك معلولا لدخول بعض الغايات وعدم دخول بعض
وعلة لعدم دخول بعض آخر كالمرافق مثلا فالجواب ان المرافق اما ان تكون داخلة في الواقع او
غير داخلة فيه بالقسمة الحقيقية وعلى كل تقدير يكون من جملة العلة فلا يكون معلولا له ويؤيد هذا
ما ذكر دليلا ثانيا من الاستفسار فانه لا بد وان يكون من احد القسمين فيسأل عن علمه بذلك
فان قال لا ادري فقد جهل وما ثبت جهلا لا يصلح حجة وان قال نعم زال الشك ولزمه التأمل
والعمل بالدليل ويجوز ان يتوجه فساد الاحتجاج بتعارض الاشباه على فساد الوضع فان الشك على
تقدير صلاحيته للعلية انما تقتضي التوقف دون الميل الى احدهما فكان من قبيل اسناد خلاف مقتضى
الوصف اليه **قال** رحمه الله واما الذي لا يستقل الا بوصف يقع به الفرق فباطل مثل قول
بعض اصحاب الشافعي رحمه الله في مس الذكر انه حدث لانه مس الفرج فكان حدثا كما اذا مسه
وهو يبول الى اخره واما الاحتجاج بالوصف الذي لا يستقل في الاحتجاج الا بانضمام وصف
اخر يقع الفرق به بين المقيس والمقيس عليه فباطل وذلك مثل قول بعض اصحاب الشافعي في مس
الذكر انه حدث لانه مس الفرج فكان حدثا كما اذا مسه وهو يبول قال الشيخ وهذا ليس
بتعليل لا ظاهرا ولا باطنا واختلف الناس في تفسير الظاهر والباطن ههنا فقيل لا ظاهرا
لانه ليس في موافقة العلل المنقولة من السلف ولا باطنا لانه لا تأثير لمس الفرج في نقض الوضوء

كما اشار اليه عمر بقوله لا ابالي امسست ذكري ام انفي وقيل لا ظاهرا اي لا قياسا جليا ولا باطنا اي
لا قياسا خفيا يعني ليس بقياس ولا استحسان وقيل لا ظاهرا اي لا طردا ولا باطنا اي لا تأثيرا ويجوز
ان يكون لا ظاهرا لان الظاهر هو ما يكون على صورة التعليل بذكر شيء لا يكون هو الدعوى ولا جزءها
وهذا ليس كذلك لاشتماله بعض الدعوى وهو مس الفرج ولا باطنا لان الباطن في التعليل ان يكون الوصف
اثرا يضاف اليه الحكم والدعوى لا تضاف الى جزئها ولا رجوعا الى الاصل يعني ليس بقياس لان مقيس ومقيس
عليه لان نفس المس ان جعل مقيسا عليه لزم قياس المس على المس وان جعل المس مع وصف اخر لزم ان
لا يكون الفرع نظيرا للاصل وذلك مما يفسد القياس وكذا قولهم هذا يعني المكاتب الذي لم يؤد من
بدل الكتابة شيئا مكاتب فلا يصح التكفير باعتاقه كما اذا ادى بعض الكتابة ثم اعتقه عنها لان هذا
الوصف وهو اداء بعض البدل عوض مانع عن التكفير عندنا ولم يوجد المانع في الفرع فيقع به الفرق بين الاصل
والفرع ويبطل القياس فيبقى قوله لا يجوز التكفير بتحرير المكاتب لانه مكاتب وذلك دعوى بلا دليل ورد
وهو دليل على المطلوب **قال** رحمه الله واما الذي يكون مختلفا فيه فمثل قولهم فيمن ملك اخاه
انه شخص يصح التكفير باعتاقه فلا يعتق بالملك كابن العم الى اخره والاحتجاج بالوصف الذي يكون
مختلفا فيه فاسد ايضا وذلك مثل قول اصحاب الشافعي فيمن ملك اخاه انه شخص يصح التكفير باعتاقه
فلا يعتق بالملك كابن العم واعلم ان الملك في القريب اقسام ثلثة ما يوجب الاعتاق بالاتفاق وما لا يوجبه
بالاتفاق وما اختلف فيه فالاول في قرابة الولاد والثاني في بني الاعمام ومن بمعناهم والثالث فيما اذا كان
ذا رحم محرم منه كالاخوة والاخوات ومن بمعناهم فعندنا يثبت العتق وعنده لا يثبت ولا بد ههنا من بيان
اصلين احدهما ان علة العتق عندنا المحرمية في القرابة وقد وجدت فيثبت العتق وعنده الولاد ولم يثبت
والثاني ان من اشترى اباه وابنه ناويا عن الكفارة خرج به عن العهدة عندنا ولا يخرج عنده واذا
عرف هذا فاذا علل في عدم عتق الاخ على اخيه بالملك بقولهم انه شخص يصح التكفير باعتاقه فلا يعتق
بالملك كابن العم واذا علل في عتق الاب على الابن بانه شخص لا يصح التكفير باعتاقه فيعتق عليه كالابن
كان ذلك تعليلا بوصف مختلف فيه اختلافا ظاهرا فان عتق القريب وان كان مستحقا بالملك يتأدى
به الكفارة عندنا كما مر فلا بد من اقامة الدليل على ان حصول العتق في الملك صلة للقريب يمنع جواز الصرف
الى الكفارة ليمكنه الاستدلال بجواز الصرف على عدم وقوع العتق في الملك فقبل اقامة الدليل وما يرى الخصم
في ذلك لم يكن هذا الوصف معتبرا وكان تعليلا بلا وصف حقيقة فكان فاسدا وكذلك تعليلهم لبطلان
الكتابة الحالة بانه عقد لا يمنع من التكفير فكان فاسدا كالكتابة بالخمر فاسد لانه تعليل بوصف مختلف
فيه اختلافا ظاهرا فان عندنا الكتابة لا تمنع جواز الاعتاق عن التكفير حالة كانت او مؤجلة فيلزم عليه
اقامة الدليل على ان الصحيح من عقد الكتابة مانع عن جواز الاعتاق ليصح الاستدلال بجواز الاعتاق على
فساد الكتابة فقبل اقامة الدليل يكون فاسدا **قال** رحمه الله واما الذي لا يشك في فساده
فمثل قول بعضهم ان الثلث احد عددي صوم المتعة فكان شرطا لجواز الصلوة كالثلث يريد به قراءة
الفاتحة الى اخره الاستدلال بما لا شك في فساده لا شك في فساده وذلك مثل قول بعض اصحاب الشافعي
في تعليل اشتراط قراءة الفاتحة في الصلوة ان السبع احد عددي صوم المتعة فكان شرطا لجواز

الصلوة كالثلث يريد بذلك ان قراة ثلث ايات في الصلوة شرط عند ابي يوسف ومحمد فيقول هذه عبادة
شرط فيها العدد الثلث وكل عبادة شرط فيها العدد الثلث شرط فيها العدد السبع فهذه العبادة
شرط فيها العدد السبع اما بيان الاولى فلانها قايلان به واما الثانية فكالمتعة فان المتمتع والقارن
اذا لم يجد الهدي صام ثلثة ايام في الحج وسبعة اذا رجع قالوا هذا الاستدلال لا يشك في فساده
لبعد ما بين التمتع والصلوة ولكون ما وجب في الصلوة من القراءة ركن من اركانها وما وجب
في التمتع ليس كذلك ولكون ما وجب في التمتع متفرقا في وقتين وقراءة الفاتحة ليست كذلك ولكون
ما وجب في التمتع انما هو مرة واحدة وقراءة الفاتحة في الصلوة متكررة بعدد الركعات ولان ما وجب
في التمتع للشكر بعد تمام العبادة وما وجب في الصلوة من القراءة ليس كذلك فكان فاسدا من جميع
الوجوه فلهذا لا يشك في فساده ولقايل ان يقول مشابهة الشي لا يلزم ان يكون مشابها من جميع
الوجوه او من اكثرها وما ذكروا اصول قياس لا مدخل فيها ولا في مادتها نحو كقولك في مسح الراس
انه مسح وكل ما هو مسح لا يسن تكراره فمسح الراس لا يسن تكراره وان كان مسح الراس خلافا دون
مسح الراس ومسح الجبيرة مخالفة في انه غير موقت ومسح الخف خلف عن غسل الرجل دون
مسح الراس والاختلاف في بعض لا يجعله مما لا يشك في فساده فكذلك فيما قالوا والجواب انهما
متشاركان في كونهما مسحين متعلقين بالوضوء بخلاف ما ذكروا فانه لا مشاركة بين المقيس
والمقيس عليه الا في اسم الثلث والسبع ومثل ذلك لا يثبت حكم شرعي ولا مناط به على ان القياس
الذي ذكروا مقتضى ان يكون قراة عشر ايات شرطا وهم ليسوا بقايلين به وكذلك قولهم
ان الثلاث احد عددي مدة المسح فلا يصح به الصلوة كالواحد ومعناه ان المقيم يمسح يوما
وليلة والمسافر ثلثة ايام ولياليها بالحذف فالثلاث احد عددي مدة المسح فلا يصح به
الصلوة كما لا يصح بالعدد الاخر وهو الواحد وكذلك قولهم ان الثلاث ناقص العدد عن السبع
يعني كان ما دون الاية ناقص عن الاية فكذلك الثلث ناقص عن السبع فكما لم يجز بما دون الاية
لانه ناقص العدد عن الاية فكذا بالثلث لانه ناقص اي كافعال الحج مثل الرمي والطواف العدد عن
السبع وكذلك قولهم هذه عبادة لها تحليل وتحريم وكل ما له ذلك كان من اركانها ما له عدد سبعة
كالحج وكذلك قول بعض مشايخنا ان فرض الوضوء فعل يتام يعني ان الوضوء فعل يتام في اعضاء
الوضوء وكل فعل يتام في اعضاء الوضوء لا يحتاج الى نية فالوضوء لا يحتاج الى نية اما الاولى
فظاهر واما الثانية فكقطع اليد او الرجل قصاصا او سرقة والاشتغال ببيان فساد امثال
هذا مثل الاشتغال بوضحها لوضوح فسادها ولقايل ان يقول ما الفرق بين قولكم الماء مزيل
بطبعه وكل ما هو مزيل بطبعه لا يحتاج في عمله الى نية اما الاولى فظاهرة واما الثانية فكالماء في
ازالة النجاسة العينية وبين ما ذكروا من قولهم الوضوء فعل يتام في اعضاء الوضوء والجواب
ان تعليلنا تعليل موافق للعلل المنقولة عن السلف بل هو منصوص عليه فان النبي قال ارايت
لو تمضمضت بماء ثم مججته اكنت شاربه قال لا يعني من حيث ان الماء مزيل بطبعه حيث جعله
متوضيا بالمضمضة من غير ان يكون منها نية ولا يكون ذلك الا اذا ازال شيئا من الحلق والفم

عدم النية حتى الحلق الكلام وليس ثمه شي اخر سوى الطبع فدل على انه مزيل بطبعه بخلاف ما ذكر نحو
قال رحمه الله واما الاحتجاج بلا دليل فقد جعله بعضهم حجة للنافي وهذا باطل لا شبهة
لان لا دليل بمنزلة لا رجل في الدار وهذا لا يحتمل وجهه ولا دليل كيف احتمل وجوده وكيف صار دليلا
اعلم ان المسئول عن حكم الحادثة اذا اجاب فيها بالنظر الى طلب الدليل منه ثلثة اقسام من لا يطلب منه
الدليل بالاتفاق وهو من قال لا علم لي بحكم الله في الحادثة لجهله بالحكم وبدليله ومن يطلب منه
الدليل بالاتفاق وهو من ادعى ان حكم الله الجواز مثلا او عدمه لا نتصابه مدعيا ومن هو مختلف فيه
كالذي ادعى نفي حكم الله في الحادثة ويدعي ذلك مذهبا ويدعو غيره اليه فان العلماء اختلفوا فيه
قال اصحاب الظاهر لا دليل على معتقد النفي لا في حق نفسه ولا في حق غيره عند المطالبة والمناظرة
بل يكفيه التمسك بلا دليل وهو المراد بقول الشيخ فقد جعله بعضهم حجة للنافي اي على خصمه وقال
بعض العلماء يجب على النافي اقامة الدليل في العقليات دون الشرعيات وقال بعضهم لا دليل
حجة دافعة لا ملزمة وعندنا وهو مذهب الجمهور لا دليل ليس بحجة اصلا لا في النفي ولا في الاثبات كذا
في التقويم واصول شمس الائمة وغيرهما احتج الاولون بقوله تعالى قل لا اجد فيما اوحي الي محرما الاية
وجه الاستدلال ان الله علم نبيه عليه الاحتجاج بلا دليل لانتفاء الحرمة عن غير الاشياء المذكورة
في الاية وبالمعقول وهو ان النافي تمسك بالنفي والنفي عدم اصلي والعدم ليس بشي فلا يحتاج الى دليل
بخلاف المثبت فانه لكونه عارضا يحتاج المثبت الى الدليل واحتج الفارق بين العقلي والشرعي
بان مدعي النفي والاثبات العقليين يدعي حقيقة الوجود والعدم فيطالب بالدليل فاما في الشرعيات
فمدعي الاثبات يدعي حكما شرعيا فيطالب بالدليل واما النافي فانه ينكر وجوده ويدعي انتفاءه وليس
ذلك بحكم شرعي فلا يحتاج الى دليل واحتج الفريق الثالث بان العدم حجة على من ليس عنده دليل
الوجود فاما من ادعى دليل الوجود فلا يكون حجة عليه لان العدم احتمل التغير بدليله وهو يدعيه
فيكون حجة في حق نفسه دون صاحبه واحتج الجمهور بقوله تعالى وقالوا لن يدخل الجنة الا من كان
هودا او نصارى تلك امانيهم قل هاتوا برهانكم ان كنتم صادقين وجه الاستدلال ان الله تعالى اخبر عن
اليهود والنصارى الذين قالوا ذلك القول نافيا دخول المسلمين واثبتوا دخول اليهود والنصارى ثم امر نبيه عليه
ان يطلب البرهان على النفي والاثبات جميعا كذا في عامة الكتب وفيه بحث اما اولا فلما نقلنا في تحرير البحث
وتقرير الاقوال ان النفي الذي لا يحتاج فيه الى دليل عند من قال به هو نفي حكم الله تعالى في الحادثة بان يدعي
نفي الحكم مذهبا ويدعو غيره اليه لا النفي الذي يكون حكما سلبيا كعدم الجواز وعدم الدخول وغير ذلك وليس
النفي في الاية من ذلك بل هو من القبيل الثاني فلا يكون الدليل مطابقا للمدعى واما ثانيا فلجواز ان يكون
طلب البرهان على الثبوت وحده لا عليه وعلى النفي جميعا فان قيل معنى قوله تعالى لن يدخل الجنة لن يحكم
الله بدخول الجنة الا لمن كان هودا او نصارى اجيب بان ذلك عدول عن الظاهر في مقام الاستدلال
وفي ذلك ضعف لا يخفى على المحصل ومن هذا عدل الشيخ عن الاستدلال الى بيان بطلان الاستدلال به
فقال وهذا باطل بلا شبهة لان لا دليل نفي للدليل ونفي الشي لا يكون نفسه ونبه على ذلك بما هو اقرب
الى الذهن بقوله لان لا دليل بمنزلة لا رجل في الدار وهذا لا يحتمل وجوده اي وجود الرجل في الدار فلا دليل

كيف احتمل وجوده وكيف صار دليلا فيه لا دليل نفي الدليل المثبت فيكون انتفاؤه دليلا على النفي ضرورة
لعدم الواسطة بين النفي والاثبات واجيب بان لا دليل ليس مقتصرا على نفي الدليل المثبت بل معناه
عدم الدليل على حكم الله تعالى في الحادثة نفيا كان او اثباتا وهذا الذي ذكره الشيخ يصلح دافعا لجميع ما ذكر
فيه من المذاهب فلهذا اقتصر عليه **قال** رحمه الله ولا يلزم ما ذكر محمد في العنبر انه لا خمس فيه
لانه لم يرد فيه الاثر لانه قد ذكر انه بمنزلة السمك والسمك بمنزلة الماء ولا خمس في الماء يعني ان القياس ينفيه
ولم يرد اثر يترك به القياس ايضا الى اخره **ش** هذا نقض اجمالي فانه لما قال لا دليل نفي للدليل فكيف يكون
دليلا ورد عليه ما ذكر محمد في العنبر انه لا خمس فيه واستدل على ذلك بقوله لانه لم يرد فيه الاثر واجاب
بقوله لانه قد ذكر يعني محمدا اي لم يكتف على الاستدلال بالنفي بل ذكر ايضا حيث حكى عن ابي حنيفة انه
لا خمس في العنبر انه بمنزلة السمك فقلت وما بال السمك لا خمس فيه قال لانه بمنزلة الماء ولا خمس في الماء
ومعنى كلامه ايضا ان عدم الخمس في العنبر ليس بعدم الاثر لان القياس يقتضي العدم ولم يرد اثر يترك به
القياس فيجب الخمس ثم يجب العمل بالقياس وهو انه لم يشرع الخمس الا في الغنيمة ولم توجد معناه لان
خمس المعادن انما اخذ من خمس الغنائم وانما يجب الخمس فيما يصاب من المعادن اذا كان اصله في يد العدو ثم
وقع في ايدي المسلمين بايجاف الخيل والركاب فيكون في معنى الغنيمة والمستخرج من البحر لم يكن في يد العدو لان
قهر الماء يمنع قهر غيره عليه فلذلك الموضع فكان القياس نافيا لوجوب الخمس في العنبر فكان العدم باقيا وليس
ذلك احتجاجا بلا دليل ولما فرغ من وجوب النقض ذكر دليلا اخر على ان لا دليل لا يصلح دليلا بقوله
ولان الناس يتفاوتون في العلم والمعرفة بلا شبهة قال الله تعالى وفوق كل ذي علم عليم فقول القائل
لم يقم الدليل يحتمل احتمال قصوره عن نفس في درك الدليل لا يصلح حجة وههنا تنبيه لا باس بذكره وهو ان
المناسبة بين العالم والمعلوم لا بد منها فمهما كانت المناسبة بينهما اكثر كان العلم اقوى ولهذا ان
للانسان في زمان نموه لا يدرك ما يزيد في كل آن بل في كل ساعة من الزمان لان ذلك لحقارته بعيد
المناسبة عن مدركها الذي هو النفس الناطقة وكذلك قد يعجز عن معرفة اجل الاشياء لبعد
ما بينهما من المناسبة فاذن كل نفس كان اكثر مناسبة بالمعلومات كان علمه بها اعم وان يكون
شخص قد يعجز عن ادراك دليل وغيره قادر عليه فلا احتجاج بلا دليل لا يكون حجة لجواز كون التقصير
من المستدل لبعد مناسبة ما بينه وبين مدركه ولهذا اصح هذا النوع يعني الاحتجاج بلا دليل من
صاحب الشرع بقوله ثم قال لا احد فيما اوحي الي محرما لانه هو الشارع وهو العالم مطلقا فتمهيد به
بالعدم دليل قاطع على عدمه اذ لا يجري عليه السهو ولا يوصف بالعجز بخلاف البشر فان صفة العجز
لازمة لهم والسهو نصب عينهم ومن ادعى انه يعرف كل شيء نسب الى السفه والعته ولم يناظر ومن شرع
في العمل بلا دليل اي اضطر الى التقليد الذي هو باطل وحاصل الكلام ان من احتج بلا دليل لا يخلو
عن احد الشيئين اما انه يدعي معرفة كل شيء او انه لا دليل في الواقع فهو سفه لا يناظر
واما انه يضطر الى التقليد وذلك حرام وذلك لان التقليد احتجاج بلا دليل بعد العلم والاستدلال
بالموجب لحصول العلم بالنفي عن سبب فانه ما لم تحصل للمقلد معرفة بالنفي عن ضرورة او
كانت حاصلة بالتقليد اذ ليس بعد الاستدلال الا التقليد وهذا اذا كان التقليد محرما

يجعل القول قلادة في عنقه بلا دليل واما اذا كان معرفا يجعل قول الغير قلادة في عنقه من غير دليل فيكون
معناه ومن جوز العمل بلا دليل اضطر الى القول بجواز التقليد لانه من اقسام العمل بلا دليل وقد ذم الله تعالى
اقواما باتباع الاباء بنفس الرؤية والسماع من غير نظر واستدلال بقوله انا وجدنا اباءنا على امة وانا على
اثارهم مقتدون ولا يبطل اتباع صاحب الوحي والاخذ بالاجماع ورجوع العامي الى قول المفتي والقاضي
الى قول العدول من هذا القبيل لان التمييز بين النبي وغيره لا يقع الا بالاستدلال وقيام المعجزة على صدقه
توجب تصديقه وكذا قبول الاجماع بالنص ووجوب قبول قول المفتي والشاهدين بالنص والاجماع فلم يكن
تقليدا لان شرطه عدم الحجة وقد قامت الحجة ههنا **قال** رحمه الله باب حكم العلة فاما الحكم
الثابت بتعليل النصوص فتعدية حكم النص الى ما لا نص فيه ليثبت فيه بغالب الراي على احتمال الخطاء
وقد ذكرنا ان التعدية حكم لازم عندنا جائز عند الشافعي **ش** لما فرغ من بيان شرط القياس وركنه
شرع في بيان حكمه فقال فاما الحكم الثابت بتعليل النصوص فتعدية حكم النص الى ما لا نص فيه
ليثبت الحكم فيه بغالب الراي على احتمال الخطاء اما اشتراط ان لا يكون فيه نص فلما تقدم من انه ان كان
فيه نص يلزم اما اعتبار الاضعف مع وجود الاقوى ان كان موافقا او اعتبار ما يضاد النص واما الثبوت
بغالب الراي فلان القياس حجة ظنية وسنده كان المجتهد يخطئ ويصيب وما ذلك الا لانه لا يفيد
القطع وانما قال الحكم الثابت بتعليل النص ولم يقل بالقياس لانه لا خلاف ان حكم القياس التعدية
وانما الخلاف في التعليل فان قيل كلام الشيخ ههنا يناقض ما تقدم من جعل التعدية شرطا للقياس
فان شرط الشيء يسبقه وحكمه يعقبه وسبق الشيء على الشيء يناقض تاخره عنه اجيب بان المراد
من كونها شرطا انها شرط للعلم بصحة القياس لا شرط نفس القياس قوله وقد ذكرنا يعني في باب
الشروط ان التعدية حكم لازم عندنا خلافا للشافعي وذلك بناء على ان الحكم في المنصوص عليه ثابت بالعلة العلة
عنده والنص معرف لثبوت الحكم بها لانه لو لم يضف الحكم الى العلة في النص لم يكن اثباته في الفرع بتلك واذا
كان كذلك كان التعليل بدون التعدية صحيحا لافادته ظهور تعلق الحكم بالوصف كما في العلة العقلية
والعلة المنصوصة وفيه نظر لان الحكم ليس بثابت بتلك العلة بل بمثلها وعندنا الحكم فيه ثابت به لا بالعلة
لما ذكرنا انفا وح لم يفد التعليل بلا تعدية فكان لغوا وهذا انما يستقيم على القول الصحيح وهو ان الاجل
التعليل اعم من القياس اما اذا كان فان التعليل ح قد ينفك عن التعدية كما تقدم **قال** رحمه الله
واذا ثبت ذلك قلنا ان جملة ما يعلل له اربعة اقسام اثبات الموجب الى اخره **ش** اي اذا ثبت ما قلنا من كون
التعدية حكم التعليل قلنا ان جملة ما يعلل له اي جميع ما يقع التعليل لاجله اربعة اقسام اثبات الموجب او صفته
واثبات الشرط او صفته واثبات الحكم او صفته والرابع التعليل لتعدية حكم معلوم بسببه وشرطه
باوصاف معلومة والباء الاولى يتعلق بمحذوف اي ثابت بسببه والثانية تتعلق بقوله معلوم وفصل القسم
الرابع بالتصريح بالذكر لانه هو المقصود من التعليل وهو للاقسام الثلاثة الاول باطل واعلم ان ما يتصور
اثباته من الحكم بطريق التعدية الى فرع من اصل بالشرائط المذكورة عند القائلين بالقياس والثاني اثبات
السبب او الشرط او العلة او اوصافها او الحكم ابتداء بالراي من غير رد الى اصل والثالث اثبات السبب
او الشرط او الموجب بطريق التعدية من اصل منعه المحققون من اصحاب الشافعي واظنه مذهب عامة

اصحابنا وجوزه اكثر الاصوليين واختاره الشيخ واليه اشار في اخر الباب بقوله فعلم ان المراد
من قوله والتعليل للاقسام الثلثة الاول باطل التعليل لاثباتها ابتداء لا بطريق التعدية واستدل
على ذلك بقوله لان التعليل وتقريره ان التعليل لاحكام الشرع واحكامه بالراى ابتداء باطل اما
ان التعليل لاحكام الشرع فلما سنا في اول باب القياس ان التعليل شرع مدركا لاحكام الشرع
واما ان احكام الشرع بالراى ابتداء باطل فلان في ذلك تشريعا وليس ذلك الى العباد وفي اثبات
الموجب وصفته اثبات الشرع اما في اثبات الموجب فظاهر واما في اثبات صفته فلان الموجب
لما لم يعمل بدونها كان اثباتها بالتعليل ابتداء بمنزلة اثبات اصلها فكان نصب الشرع بالراى
ابتداء ونصب احكام الشرع بالراى باطل وقوله ولذلك رفعها متصل بقوله وفي اثبات الشرط
وصفته ابطال الحكم ورفعه لان الحكم بدون الشرط يكون ثابتا مطلقا وعند ما شرط له شرط
تعلق به ولم يوجد دونه فكان اثباته بالتعليل ابتداء رفعا للحكم الثابت ونسخا واما في اثبات
وصف الشرط فلان الوصف متقيد كالشرط كما تقدم فيتوقف الحكم عليه كما يتوقف على الشرط
فيكون اثبات وصفه رفعا للحكم ونسخه وذلك بقوله وما القياس الا اعتبار مامر مشروع
تاكيد لقوله وكذلك نفيها ومعناه رفع الاحكام المشروعة بالراى ليس حكما مشروعا وما القياس
الا الاعتبار بامر مشروع ولكن في عبارته تجوز لان القياس لا يكون بدون اصل اصلا ومتى كان لرفع
الاحكام المشروعة اصل يرجع اليه لا يكون ممتنعا كما سنذكر لا يقال يجوز ان يجعل القياس بمعنى
التعليل مجازا لان التعليل ح اما ان يكون بمعنى القياس او اعم منه والاول لا فائدة في العدول اليه
والثاني لا يستلزم الاعتبار بامر مشروع فتامل فبطل التعليل لهذه الاقسام جميعا وبطل التعليل
لنفيها ايضا لان النفي ليس بحكم شرعي والتعليل لاحكام الشرع ولما كان علة بطلان نفي تعليلها
علة بطلان تعليلها كما ثبت عطف الثاني على الاول بلفظ ايضا واذا ابطلت هذه الوجوه كلها
لم يبق الا الرابع وسنذكر ان شاء الله واحتج المانعون مطلقا بانه لو جاز التعليل للتعدية في
الاسباب والشروط لكان بجامع الاصل والفرع واللازم باطل فالملزوم مثله اما الملازمة
فلانه ح يكون قياسا ولا بد له من ركنه وهو الوصف الجامع بينهما واما بطلان اللازم فلا مستلزمه
الخلف وبيانه انا اذا قسنا اللواطة على الزنا مثلا في السببية بمعنى جامع كان الموجب للحد ذلك
المعنى المشترك واللازم باطل فالملزوم مثله اما الملازمة فلانه ما يسند الحكم الى المشترك استحال
اسناده الى خصوصية كل واحد منهما لانه يلزم منه بطلان القياس واما بطلان اللازم فلان ما فرضنا
سببا وهو الزنا لا يكون ح سببا هذا خلف والجواب بمنع الملازمة فانا لا نسلم انا لو قسنا اللواطة
على الزنا بمعنى جامع كان الموجب للحد ذلك المعنى المشترك بل الموجب للحد خصوصية كل واحد من الوصفين
والمعنى الجامع انما هو اشتراكهما في سببية الحد وهي مستندة اليه فانها موجب هذا القياس
واما الحكم الذي هو الحد فليس ثابتا بالقياس حتى يستند الى المعنى الجامع **قال** رحمه الله
فاما تفسير القسم الاول فمثل قولهم في الجنس بانفراده انه يحرم النسيئة وهذا خلاف وقع في الموجب
للحكم فلم يصح اثباته بالراى ولا نفيه بالراى انما يجب الكلام فيه باشارة النص او دلالته او اقتضائه

وكذلك اختلافهم في السفر الماضي **الخ** اي بيان مثال القسم الاول مثل قولهم معنى اختلاف العلماء في ان
الجنس بانفراده هل يحرم النسيئة ام لا وهذا خلاف اي اختلاف منهم وقع في الموجب للحكم وهو حرمة
النسيئة فلم يصح اثبات كون الجنس موجبا للحكم بالراى لانا لا نجد اصلا نقيسه عليه ولا نفيه بالراى
ايضا لان النافي يتمسك بالعدم الاصلي فعليه الاشتغال بافساد دليل خصمه لانه متى ظهر ان دليل خصمه صحيح
لم يبق حينئذ التمسك بعدم الدليل اما الاشتغال بالتعليل لنثبت العدم به فظاهر الفساد فانما يجب الكلام
في ان الجنس بانفراده يحرم النسيئة باشارة النص او بدلالته او باقتضائه وكذلك اختلافهم في السفر انه
مسقط لشطر الصلوة ام لا لا يصح التكلم فيه بالقياس لان المثبت ليس له اصل يقيسه عليه والنافي
في تمسكه بالعدم الاصلي حاله ما تقدم فلا بد من التكلم في كل واحد بما يتعلق بالنص اشارة كانت او دلالة
او اقتضاء كما قلنا فيما مر ان علة حرمة ربا الفضل القدر والجنس استدلالا بالنص لا بالتعليل ووجدنا هذا
معنى تحريم الفضل حكما يستوي شبهته بحقيقته بالنص وهو ما روي ان النبي عليه السلام نهى عن الربا والريبة اي
عن الفضل الخالي عن العوض وشبهته وبالاجماع فانهم اتفقوا على ان من باع صبرة حنطة بصبرة حنطة
مجازفة انها لا يجوز لاحتمال الفضل ولو لم يكن الشبهة ملحقة بالحقيقة لجاز لعدم تحقق الفضل وقد
وجدنا في النسيئة شبهة الفضل وهو الحلول اي النقد المضاف الى صنع العباد لان النقد خير من النسيئة
وهو يشبه المال ولهذا يبذل المال في مقابلته حتى يزيد الثمن اذا كان نسيئة ولم يسقط اعتباره وان كان
فضلا من حيث الوصف كالجودة لكونه حاصلا بصنع العباد والاحتراز عنه ممكن بخلاف الجودة لكونها
حاصلة بصنع الله ففي اعتبارها حرج عظيم والاحتراز عنه غير ممكن والى هذا الفرق اشار بقوله المضاف
الى صنع العباد وقد وجدنا شبهة العلة اي علة حرمة حقيقة الفضل وهو احد وصفي العلة لان العلة
التامة القدر والجنس فالجنس شطر العلة وله حكم الوجود في نفسه وحكم العدم من حيث الشطر
الاخر فكان دائرا بين الوجود والعدم فيثبت له شبهة الوجود فانعقد علة لثبوت شبهة الحكم
احتياطا في باب الربوا لان الشبهة فيها تعمل عمل الحقيقة فاثبتنا هذا الحكم وهو حرمة النسيئة
عند وجود الجنس الذي هو احد وصفي علة الربوا بدلالة النص واثبتنا كون الجنس سببا بانفراده
بدلالة النص فان النص لما وجب سببية القدر والجنس لحرمة حقيقة الفضل دل على سببية الجنس
لحرمة النسيئة هذا ما ذكر في توجيه قول الشيخ وفيه نظر لان الجنس بانفراده اذا وجد من كل وجه قد يجوز
ان يكون شبهة العلة باعتبار انه شطر العلة واما اذا كان له شبهة الوجود لا حقيقة فلا نسلم ان فيه
شبهة العلة ولعل الاولى ان يقال في توجيهه ان الشرع في بيع هذه الاشياء اوجب التسوية صورة بقوله
كيلا بكيل فان الكيل هو المسوى صورة ومعنى بقوله عليه السلام الحنطة بالحنطة فان الجنسية هو المسوية
معنى والفضل كما يتحقق بحسب الصورة يتحقق بحسب المعنى فوجوب التسوية من الوجهين احترازا عن الربوا عن
الفضل وهذا دل على ان العلة لهذا الحكم الكيل مع الجنس ثم قال عليه السلام في اخر الحديث واذا اختلف
النوعان فبيعوا كيف شئتم بعد ان كان يدا بيد فاسقط احد الحكمين وهو التسوية صورة عند
انتفاء احد الوصفين وهو الجنس وحكم ببقاء الاخر وهو التسوية معنى عند بقاء الاخر وهذا قد دل
على ان حكم قوله اذا اختلف النوعان الى اخره وجوب التسوية من وجه احترازا عن الفضل من وجه

وهو فضل النقد وان علة هذا الحكم كون هذه الاموال متساوية المالية من وجه وهو من حيث القدر لا من حيث المعنى فالكيل المسوى صورة لما وجب هذا الحكم اى حرمة فضل النقد فلان يوجبه الجنس المسوى معنى اولى لانه مستو من حيث المعنى والنقد ايضا فضل من حيث المعنى وقد دل الحديث بدلالته على علية الجنس وتبين بانجل الحديث ان الحكم الاول وهو حرمة الفضل متعلق بوصفين والحكم الثاني متعلق بكل واحد من الوصفين فالحلاف شبهة العلة عليه بالنظر الى المجموع لا الى نفسه وعورض بان حقيقة الفضل لما لم تحرم عند وجود احد الوصفين فلان لا تحرم شبهته بالطريق الاولى واجيب بان ما ذكرتم يدل على الحل وما ذكرنا على الحرمة والترجيح للمحرم قوله وكذلك فعلنا في السفر يعني كما حكمنا بسببية الجنس بالدلالة لا بالتعليل كذلك حكمنا بكون السفر مسقطا لشطر الصلوة بالدلالة لا بالتعليل واستدل على ذلك بوجوه ثلاثة الاول بالحديث وذلك لان النبي قال ان الله تم تصدق عليكم بصدقة فاقبلوا صدقته ووجهه ان هذا تصدق بما لا يحتمل التمليك وما هو كذلك فهو اسقاط محض لا يصح رده فهذا التصدق لا يصح رده اما انه لا يحتمل التمليك فظاهر واما ان مثل ذلك اسقاط محض فلانه كالتصدق بملك القصاص فلا يكون القبول من شرطه ولا يرتد بالرد لا سيما اذا صدر من صاحب الشرع الواجب الامتثال وهذا بخلاف ابراء الدين فانه يتوقف على القبول ويرتد بالرد لوجود معنى التمليك فيه والثاني قوله ولان القصر تعين تخفيفا يعني ان السفر من اسباب التخفيف كرامة من الله تم وجهة التخفيف متعينة في القصر بالضرورة بخلاف الفطر في السفر فان التخفيف غير متعين في الافطار اذ في الصوم ضرب تيسير فيختار ايهما شاء كما مر في باب العزيمة والرخصة والثالث قوله ولان التخيير على وجه لا يتضمن دفعا يعني لمضرة ونفعا يعني جلب منفعة وفي بعض النسخ رفقا من صفات الالوهية فان الله يفعل ما يشاء ويختار من غير نفع يعود اليه دون العبودية اذ للعبد اختيار ما فيه رفق ونفع له وههنا لطيفة لا بأس بالتنبيه عليها قال النبي علم انه ليس احد اغير من الله ومن غيرته حرم الفواحش وحكم الغيرة ليس بمجرد التلبس بالفعل المحرم فقط بل الموجب هو التلبيس بصفة المشاركة لمقام الربوبية بالاطلاق في التصرف ومباشرة الفاعل كل ما يريد فانه الذي يفعل ما يشاء دون حجر ولا منع ومن سواه فالتقيد والحجر لازماه فمتى رام احد اطلاق التصرف بمقتضى ارادته فقد رام مشاركة الحق في اوصاف ربوبيته ونازعه كبرياءه فلا جرم كان ذلك سببا لظهور حكم الغيرة المستلزم للغضب والعقوبة وليس في اكمال الصلوة رفق اصلا لانه لا يتعلق به ثواب لم يكن في القصر فكان اختيارا مطلقا نازعا الى الشركة ولا يجوز للعبد ذلك فهذه المعاني التي ذكرناها في اثبات الموجب دلالات النصوص ليست بقياسه **قال** رحمه الله واما صفة السبب فمثل صفة السوم في الانعام اتشترط ام لا ومثل صفة الحل في الوطي لاثبات حرمة المصاهرة ومثل اختلافهم في صفة القتل الى آخره واما اثبات صفة الموجب ابتداء فمثل صفة السوم فان العامة شرطوها لوجوب الزكوة اشتراط صفة النمو الحقيقي والتقديري في اموال التجار وقال مالك لا يشترط ذلك واوجب

~~الزكوة اشتراط صفة النمو الحقيقي والتقديري في اموال التجار وقال مالك لا يشترط ذلك واوجب~~ الزكوة في اموال القنية والابل العلوفة ولا يصح التكلم فيه نفيا كان او اثباتا بالراى وانما يتكلم بالنص فاستدل مالك باطلاق قوله تعالى خذ من اموالهم صدقة وبقوله عليه خذ من الابل الابل وبقوله عليه في اربعين شاة شاة وبقوله عليه في خمس من الابل شاة من غير تقييد واستدل العامة بقوله عليه ليس في الابل الحوامل صدقة وليس في البقر المثيرة صدقة وبقوله عليه في خمس من الابل السائمة شاة فصار النماء شرطا بهذه الاخبار والعمومات المذكورة خص منها ما دون النصاب والترجيح بالوجوب للاحتياط ومثل صفة الحل في الوطي لاثبات حرمة المصاهرة شرطها الشافعي بالنص وهو قوله تم وامهات نسائكم لا بالتعليل ونحن جعلنا الزنا سببا بالنص وهو قوله تم ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم لا بالاستدلال فان الزنا سبب الولد وهو الاصل في استحقاق هذه الحرمة كالوطي الحلال فيلحق به دلالة كما مر ومثل اختلافهم في صفة القتل الموجب للكفارة فان الشافعي جعله سببا بصفة انه حرام فيلحق بالخطاء العمد بالاولوية وهي دلالة وجعلناه سببا بصفة كونه خطاء لاشتماله على الوصفين الحظر والاباحة فلا يجب في العمد لعدم جهة الاباحة فيه فيتكلم فيه بالدلالة لا بالتعليل ومثل اختلافهم في صفة اليمين الموجبة للكفارة انها بصفة العقد سبب او بصفة القصد عنده بصفة القصد فيجب في الغموس كما في المعقودة وعندنا بصفة العقد لكونه مشتملة على صفتي الحظر والاباحة فلا كذلك في الغموس لانها حرام محض فيتكلم في ذلك بالاستدلال لا بالتعليل وقد مر الكلام فيها **قال** رحمه الله واما اختلافهم في الشرط فمثل اختلافهم في شرط التسمية في الذبيحة ومثل الصوم للاعتكاف ومثل الشهود في النكاح ومثل شرط النكاح لصحة الطلاق الى آخره واما اختلافهم في الشرط فكاختلافهم في شرط التسمية لحل الذبيحة فعندنا هو شرط فلا يوكل متروك التسمية عامدا وعند الشافعي ليست بشرط بل الشرط الملة لا غير وقد تقدم الكلام فيه ومثل اشتراط الصوم فيه لصحة الاعتكاف فان الصوم شرط عندنا لقوله عليه لا اعتكاف الا بالصوم خلافا له ومثل الشهود في النكاح فانه شرط عند العامة لقوله عليه لا نكاح الا بشهود خلافا لمالك فانه شرط الاعلان ومثل اشتراط قيام ملك النكاح لوقوع الطلاق حتى لا يقع الطلاق في العدة في الطلاق البائن عند الشافعي وعندنا الشرط اما النكاح او العدة فيبقى المراة بصريح الطلاق في العدة بعد البينونة محلا له لقوله عليه المختلعة يلحقها الطلاق ما دامت في العدة واما في الطلاق الرجعي فانها تبقى محلا له بالاتفاق اما عندنا فلبقاء الحل واما عنده فلبقاء اصل الملك وتعد معناه اشتراط النكاح لصحة اليمين بالطلاق وهو التعليق وهذه كلها شروط لا يجوز نفيها ولا اثباتها بالتعليل ابتداء بل بالنص او اشارته او دلالته واما الاختلاف في صفة الشرط فمثل اختلافهم في صفة الشهود في النكاح فان الشافعي يشترط الذكورة والعدالة فيهم حتى لا ينعقد النكاح بشهادة رجل وامراتين ولا بشهادة فاسقين وعندنا لا يشترط فينعقد بشهادة رجل وامراتين وبشهادة الفساق كما ينعقد بشهادة الرجال الموصوفين بالعدالة استدل الشافعي على ذلك بقوله عليه لا نكاح الا بولي وشاهدي عدل فان عبارته تدل على اشتراط العدالة ولفظ التثنية يشير الى نفي

لا ارسال والاكبة وتزكى السائمة والعلوفة ح

وعقد النكاح ... شهادة ... الطلاق

لشهادة النساء فان عدد الاثنين لا يكفي الا من الرجال واستدل اصحابنا على نفيها باطلاق قوله تعالى فان لم يكونا رجلين الاية وباطلاق قوله عليه السلام لا نكاح الا بشهود ومثل قولنا ان الوضوء شرط للصلوة بغير النية اذا لم يرد به القربة مستدلا في ذلك بدلالة الاجماع فانه لو صلى بصلوات كثيرة بوضوء واحد جاز بالاجماع فلو كانت صفة القربة شرطا فيه لكان نية كل صلوة وارادتها عند الوضوء شرطا ولما لم يشترط علم ان صفة القربة ليست بشرط وفيه نظر لان الوضوء الواحد شرط لتلك النية الواحدة للجميع وان دلالة الاجماع ليس من اشارة النص ولا من دلالته ولا من اقتضائه والاولى ان يستدل على ذلك باية الوضوء والحديث فانهما باطلاقهما عن النية تقتضي جواز الوضوء بلا نية

قال رحمه الله واما الاختلاف في الحكم فمثل اختلافهم في الركعة الواحدة وفي صوم بعض اليوم وفي حرم المدينة ومثل اشعار البدن

واما الاختلاف في الحكم فمثل اختلافهم في الركعة الواحدة فانها غير مشروعة عندنا خلافا للشافعي ولكن نفيها ولا اثباتها التعليل فتمسك الشافعي بقوله عليه السلام صلوة الليل مثنى مثنى فاذا خشيت الصبح فاوتر بركعة وبما روي عن ابي ايوب الانصاري انه عليه السلام قال من احب ان يوتر بركعة فعل واستدل اصحابنا بما اشتهر عنه عليه السلام انه كان يوتر بثلث ولا يسلم الا في الاخيرة وبما روي انه عليه السلام نهى عن البتيراء وبما قال ابن مسعود ما اجزت ركعة قط ومثل اختلافهم في صوم بعض اليوم فانه مشروع عند الشافعي من اصحاب الشافعي حتى لو اكل في اول النهار ثم بدا له ان يصوم باقيه جاز عنده واعتبره بيوم الاضحى وبتقليل الصدقة فانه مشروع كالكثير وهذا فاسد لان الصدقة قربة لما فيها من صلة الفقير وفي القليل صلة كما في الكثير اما الصوم فقربة لقهر النفس عن اقتضاء الشهوتين في وقت ممتد وهو النهار من اوله الى اخره فلا يكن صفة القربة فيما دون بالقياس والامساك في اول يوم الاضحى ليس بصوم وفي هذا البيان نظر لان الشيخ بصدد ان يبين ما اختلفوا فيه وكل منهما قال بالنص لا بالتعليل وهذا ليس كذلك ويمكن ان يكون مراده ان صوم بعض اليوم مشروع لكن بشرط عدم الاكل في اول اليوم حتى لو نوى قبل الزوال او بعده في قول يصير صايما من حين نوى وعندنا ليس بمشروع ومثل اختلافهم في حرم المدينة فان الشافعي جعل لها حرما كحرم مكة وعندنا لا حرم للمدينة وهو مما لا يمكن اثباته ولا نفيه بالتعليل بل بالنص فاحتج لذلك بقوله عليه السلام ان ابرهيم حرم مكة واني حرمت المدينة وقوله عليه السلام اني احرم ما بين لابتي المدينة ان يقطع عضاهها او يقتل صيدها واستدل اصحابنا بما روي عن عايشة انها قالت كان لال محمد وحوش فكنا نتركها وقوله عليه السلام يا ابا عمير ما فعل النغير والنغير كان طايرا امسكه ابو عمير وقد انعقد الاجماع على جواز دخولها بلا احرام والاحاديث المروية فيه محمولة على اثبات الاحترام لا على اثبات الاحكام ومثل اختلافهم في اشعار البدن وهو ان يضرب بالرمح في احد جانبي سنام البدنة حتى يخرج الدم ثم يلطخ بذلك سنامها سمي بذلك لانه اعلام بها انها هدي والاشعار الاعلام لغة والبدن جمع بدنة وهي الناقة او البقرة تنحر بمكة ويقع على الذكر والانثى وهو مكروه عند ابي حنيفة حسن عندهما سنة عند الشافعي ولا يمكن الحكم فيه بالرأي بل المرجع فيه الاخبار فانه روي انه عليه السلام اشعر وهو يدل على سنيته لانه تعذيب للحيوان بمجرد

الاباحة تدل لاكنه وروي عن ابن عباس انه قال ان شئت اشعرت وان شئت لا وهذا يدل على انه حسن ترك لا بغير وروي عن عايشة ان الاشعار ليس بسنة وانما اشعر النبي كيلا تنالها ايدي المشركين وكذا روي عن ابن عباس وهذا يدل على انه ليس بسنة ولا مستحب وهو في نفسه مثلة وتعذيب حيوان فيكون مكروها قيل والاصح انه ليس بمكروه لان الاثار فيه مشهورة وانما كره ابو حنيفة اشعار زمانه لانهم كانوا يبالغون فيه بحيث يخاف فيه الهلاك خصوصا في حر الحجاز فكرهه سدا لهذا الباب على العامة

قال رحمه الله واما صفته فمثل الاختلاف في صفة الوتر وفي صفة الاضحية وفي صفة العمرة وفي صفة حكم الرهن بعد اتفاقهم الى اخره

واما الاختلاف في صفة الحكم فمثل الاختلاف في صفة الوتر اواجبة هي ام سنة ولا مدخل للرأي فيه فقال ابو حنيفة انه واجب لقوله عليه السلام ان الله تعالى زادكم صلوة الا وهي الوتر وقوله عليه السلام الوتر واجب حق فمن لم يوتر فليس منا وقالا هما والشافعي انه سنة لقوله عليه السلام ثلث كتب علي وهي لكم سنة الوتر والضحى والاضحى ومثل اختلافهم في صفة الاضحية فعندنا هي واجبة لقوله عليه السلام ضحوا فانها سنة ابيكم ابراهيم ومن وجد سعة ولم يضح فلا يقربن مصلانا وقال الشافعي سنة لقوله عليه السلام فانها سنة لكم ومثل اختلافهم في صفة العمرة فعندنا هي سنة موكدة كصلوة العيد وعند الشافعي فريضة كالحج لقوله عليه السلام العمرة واجبة ولنا ما روي انه عليه السلام سئل عن العمرة اواجبة هي فقال لا وان تعتمر خير لك وما روى ابو هريرة انه عليه السلام قال الحج جهاد والعمرة تطوع وحملنا لفظ الوجوب على التاكيد ومثل اختلافهم في صفة حكم الرهن بعد اتفاقهم على ان الرهن عقد وثيقة لجانب الاستيفاء حتى لا يصح رهن ما لا يصلح للاستيفاء كالخمر وام الولد وانه لا بد من تسليم الرهن الى المرتهن وان الحكم الثابت به حق الحبس للمرتهن وثبوت اليد فعندنا اليد الثابتة عليه في حكم يد الاستيفاء بصفة الدوام حتى لو هلك تم الاستيفاء ويكون مضمونا بالاقل من قيمته ومن الدين وعند الشافعي ليست يد استيفاء بل يد حبس لتعلق الدين بالعين استيفاء منه عينا بالبيع فاذا هلك هلك امانة لا مضمونا وكان للراهن حق الاسترداد للانتفاع ثم الرد الى المرتهن بعد الفراغ وهذا لا يمكن اثباته بالتعليل لانا لا نحكم الرهن في حق اخر لنعديه بالقياس اليه بل المرجع الى السند الا ان قال الشافعي الرهن وثيقة لجانب الاستيفاء بالاجماع ومعنى التوثق انما يظهر بما قلت فانه من قبل كان مطالبا بالايفاء من غير تعيين محل وبعد الرهن بقي ما كان وازداد به شيء اخر وهو مطالبته بالايفاء من هذا المحل بعينه واذا ثبت هذا كان للراهن الانتفاع به لان انتفاعه لا يبطل حق البيع الا انه ويدل عليه قوله عليه السلام الرهن محلوب ومركوب وليس بمحلوب ولا مركوب للمرتهن بالاتفاق فكان للراهن وقلنا الشرع ورد باطلاق اسم الرهن عليه قال الله تعالى فرهان مقبوضة وانه ينبئ عن الحبس قال الله تعالى كل نفس بما كسبت رهينة اي محبوسة والعقود تستفاد من الاسامي الدالة عليها فجعلناه موجبه احتباس العين بالدين وهذا الاحتباس وان كان امرا حقيقيا اتصف بكونه حكميا لاتصافه به مطلقا شرعا وما ذكر الخصم لا ينبئ عنه اللفظ وكذا تعيينه للبيع غير ثابت لان الايفاء عادة انما يكون من محل اخر فان الانسان يرهن الشيء ليوفي الدين من محل اخر لا ليبيعه في الدين وكاختلافهم في كيفية وجوب المهر لا خلاف ان وجوب المهر من احكام النكاح وانما الخلاف في كيفية وجوبه فعندنا يجب عوضا عن ملك البضع لا صلة فيه ويتعلق حق الشرع بوجوبه ابتداء وفي البقاء محض حق المرأة وعند الشافعي

مهر مشتمل على معنى العوض والصلة ولحوق حقا للمراة ابتداء وبقاء كالثمن في البيع ويبتني عليه ان المهر يعتقد شرعا عندنا
خلافا له ويظهر فايدته في المفوضة فان مهر المثل يجب بنفس العقد عندنا حتى لو مات احدهما قبل الدخول يتاكد المهر نظرا
الى الابتداء فانه حق الشرع وعنده لا يجب به حتى لو مات احدهما قبل الدخول لا يجب شيء لانه حق المراة وقد
رضيت بسقوطه بالتفويض واتفقوا على ان لها مطالبة فرض المهر بعد العقد ولا مجال للقياس
فيه لانه لم يوجد لاحد الفريقين اصل يلحق به فلا نتكلم فيه الا بالاستدلال بالنص والاجماع
قال الشافعي المهر زايد على ما يقتضيه النكاح وما هو كذلك ففيه معنى الصلة اما الاول فلصحة
النكاح بلا تسمية ومع نفيها واما الثانية فاعتبارا بالنفقة فثبت ان فيه معنى الصلة وفيه معنى
العوض لان بسبب النكاح يثبت للزوج عليها نوع تملك لم يوجد ذلك في جانبها وما يقع به التملك فهو
عوض كالثمن في البيع والاجرة في الاجارة فثبت ان فيه معنى العوض وانه خالص حق المراة لانه لو لم يكن
كذلك لما ملكت الابراء واللازم باطل فالملزوم مثله اما اللازمة فلانه حق صاحب الشرع لا يقدر
احد على ابرائه واما بطلان اللازم فبالاتفاق فاستدلال الشافعي في اثبات هذه المقدمات راجع
الى الاجماع واذا تقرر هذا فلكونه عوضا اذا شرط في العقد تملك الاعواض واذا نفي او لم يذكر فيه
لا يجب كالثمن في البيع ولكونه صلة تستحق المراة مطالبة الفرض كالنفقة ونحن ايضا نحتاج الى اثبات
مطلوبين احدهما انه عوض ليس فيه معنى الصلة والثاني ان فيه حق الشرع اما الدليل على الاول فلان
ان حكم النكاح ثبوت ملك البضع وثبوت ملك البضع لم يشرع الا بمال اما الاولى فبالاجماع واما
الثانية فبقوله تعالى ان تبتغوا باموالكم وقد تقدم الكلام في وجه الدلالة عليه في صدر الكتاب
لا يقال لو كان عوضا لما ثبت بغير شرط واللازم باطل بالاتفاق وبيان الملازمة بان المعاوضة
يقتضي تعيين البدلين ولا تعيين بدون الشرط لانا نقول انتفاء التعيين لولا النص مسلم لكن
فان ما كان متعينا شرعا لا يجب تعيينه بالتصريح بالذكر كما في الصوم ولئن سلمنا فهو ثابت
بالنص الذي تلوناه على خلاف ساير الاعواض والتعيين الى الشارع والتسمية امتثال لذلك
لما تقدم في اول الكتاب واما على الثاني فلان محل العقد محل النسل فيه حق
اما الاولى فلقوله تعالى نساؤكم حرث لكم واما الثانية فلان البضع لو كان محض حقها لعمل رضاها
في اسقاط الواجب عند التصرف فيه من الحد والعقر وان لم يعمل في اباحة الفعل واللازم باطل
فالملزوم مثله اما بطلان اللازم فبالاجماع فانها اذا اسقطت الحد لم يسقط وكذا العقر
ابتداء واما بيان الملازمة فلان للرضاء مؤثر في اسقاط الحق وان لم يكن مبيحا للفعل كما
في قطع الاطراف وقتل النفس فانه لا يحل بالاباحة ولكن لا يجب الضمان على القاطع في الاطراف
ولا القصاص في النفس فثبت ان حقه متعلق بالمحل فلا بد من رعاية حقه فيما يتعلق بالمحل من
اعتبار المهر وانما شرع على هذا الوجه ابانة لخطر المحل وصونا له عن الهوان فاما في البقاء
فانما يعمل رضاها في الاسقاط لانه محض حقها فيه ومثل اختلافهم في كيفيته حكم البيع وهو الملك
فعندنا يثبت الملك البيع لازما فلا يكون لاحدهما خيار المجلس وعنده يتراخى ثبوته الى اخر
المجلس في قول ويثبت بنفس العقد ولكن للمتعاقدين الخيار الى اخر المجلس ولا يصح الالزام

في نفي ذلك واثباته بالقياس فاستدل الشافعي على اثباته بقول النبي عليه السلام المتعاقدان بالخيار ما لم يتفرقا ونحن
اثبتنا اللزوم بنفس البيع بعموم قوله تعالى يا ايها الذين امنوا اوفوا بالعقود وجواز الخيار ينافي الوفاء
وبقول عمر البيع صفقة او خيار جعل الخيار قسيم الصفقة والصفقة عند العرب النافذة اللازمة وما
رواه محمول على خيار الايجاب والقبول فانه سماهما متعاقدين وذلك انما يكون حال اشتغالهما على البيع وبعد
الفراغ يسمى مجازا والحمل بالحقيقة ممكن بالحمل على ما ذكرنا فلا يصار الى المجاز قال رحمه الله ولا يلزم
اختلاف الناس بالراي في صوم يوم النحر لانهم لم يختلفوا ان الصوم مشروع في الايام الى اخره هذا
جواب سؤال تقريره انتم قلتم اثبات الحكم بالراي ابتداء لا يجوز وقد اختلف الناس في صوم يوم النحر
فانتم جوزتموه وغيركم منعه ولا نص في ذلك وانما هو بالراي وتقرير الجواب ان الناس لم يختلفوا في ان الايام
محل للصوم فان محليتها ثابتة بالاجماع ويوم النحر من جملتها فيكون محلا للصوم من حيث انه يوم ثم انما
اختلفوا في صفة حكم النهي يعني في ان النهي يوجب المشروعية ام لا وذلك اي هذا المختلف فيه ليس
بثابت بالراي بل بالنص وهو قوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها ووجه الاستدلال انه يقتضي
كون ما كلف العبد به مما يدخل تحت قدرته واختياره والنهي من باب التكليف فيشترط ان يكون
الانتهاء الواجب به امرا اختياريا ليكون العبد مبتلى بين الانتهاء والمباشرة بالاختيار ليترتب عليه
الثواب والعقاب فيلزم مشروعيته على ما مر تمامه في باب النهي قوله وانما انكرنا هذه الجملة يعني
سلمنا ان الاختلاف في صوم يوم النحر ثابت بالراي لكن المنكر من اثبات الحكم او متعلقاته
بالراي انما يكون ما لم يوجد له اصل في الشريعة يلحق به بالتعليل اما اذا وجد ذلك فلا باس به الا يرى
انهم اختلفوا في اشتراط قبض البدلين لبقاء صحة العقد في الطعام المعين فتكلموا فيه بالراي فذهب بالطعام المعين. ح
الشافعي الى اشتراطه سواء كان متحد الجنس كالحنطة بالحنطة او مختلفه كالحنطة بالتمر لانهما مالان
يجري فيهما الربوا فيشترط قبضهما في المجلس لبقاء صحة العقد كالذهب والفضة ولم نشترط ذلك
سواء كان متحد الجنس او مختلفه لانهما مالان عينان فلا يشترط تقابضهما في المجلس كما في بيع
الثوب بالثوب او بالدراهم وهذا لانا وجدنا لاثباته اي لاثبات اشتراط التقابض اصلا وهو الصرف
ووجدنا للجواز اي لجواز العقد بدون القبض اصلا وهو بيع ساير السلع فاذا وجد مثله في غيره
اي اذا وجد اصل يمكن تعليله في غير التقابض مما ذكرنا من الامثلة صحت التعدية ايضا وصوم
يوم النحر مما وجد له اصل متفق عليه في كون الصوم مشروعا فيه وهو ساير الايام فامكن تعدية
الحكم بتعليله الى الفرع فان قيل قد وجد لجواز النكاح بلا شهود اصل وهو عقود المعاملات والنكاح
منها بدليل انه يصح من الكافر اجيب بان اشتراط الشهود فيه باعتبار انه عقد مشروع للتناسل
وانه يرد على محل ذي خطر مصون عن الابتذال فلاظهار خطره اختص باشتراط الشهود ولا يوجد
اصل في المشروعات بهذه الصفة ليقاس عليه وقوله الا يرى متصل بقوله اذا لم يوجد له اصل
في الشريعة يصح التعليل به ومعناه ان اثبات السبب او الشرط او الحكم ابتداء بالتعليل لا يجوز
اما بطريق التعدية من اصل فهو جائز وما ذكر من النظاير يوجد له في الشريعة اصل فكذا
حكمنا بعدمه فان من ادعى ايجاب التسمية في الذبيحة شرطا بالقياس لم يجد له اصلا وراد

ايجاب الصوم في الاعتكاف شرطا بالقياس لم يجد له اصلا ايضا وهذا باب لا يحصى عدد فروعه
فاقتصرنا فيه على الاشارة الى الجمل اقتفاء بالشيخ قوله واما النوع الرابع يعني يعدته حكم معلوم
بسببه وشرطه باوصاف معلومة فني حق الحكم على وجهين اي طريقين وهما القياس
والاستحسان لان المعنى الذي تعلق به الحكم ان كان جليا سمي قياسا وان كان خفيا سمي استحسانا
يريد به ان القياس والاستحسان في كونهما مبنيين على الراي مستنبطين بادلة واحد لكونهما الحجة
الرابعة الا انهما في حق الحكم نوعان فان احدهما يثبت ما ينفيه الاخر وسقط من هذا قول من ظنه
تقسيما فقال ان المقسم لا يخ اما ان يكون قياسا اولا لا جايز ان يكون قياسا لانه يستلزم تقسيم
الشي الى نفسه ان كان الاستحسان قياسا وتقسيم الشي الى نفسه والى غيره ان لم يكن ولا جايز ان
لا يكون قياسا لان التعليل الذي للتعدية لا يكون الا قياسا **قال** رحمه الله وهذا باب بيان
القياس والاستحسان وكل واحد منهما على وجهين الى اخره هذا باب بيان تقسيم القياس
والاستحسان وقد عرفت تفسير القياس بما تقدم وتعرف الآن تفسير الاستحسان واقسام
القسمين جميعا اما تفسيره لغة فهو عد الشي حسنا او اعتقاده حسنا استفعال من الحسن
واما اصطلاحا فقد اختلف عبارات اصحابنا فيه فقيل هو اسم لدليل يعارض القياس
الجلي فكانهم سموه بهذا الاسم لاستحسانهم ترك القياس بدليل اخر وقيل هو العدول عن
موجب الى قياس اقوى كما اشار اليه المصنف في وجه التسمية بقوله اشارة الى انه الوجه
الاولى في العمل ونوقض بعدم دخول الاستحسان الثابت بالاثر والاجماع والضرورة وقيل
هو تخصيص قياس بالدليل الاقوى منه واعترض عليه بكونه مشيرا الى كونه تخصيص العلة
وليس به وبان الاستحسان اذا ترك بالقياس لزم ان يكون القياس استحسانا والاستحسان
قياسا وقيل الاستحسان هو القياس الخفي وسمي به لانه في الاكثر يكون اقوى من القياس
من القياس الظاهر فيكون الاخذ به مستحسنا وهذا ليس بجامع لخروج الاقسام الاخر
ونقل عن الكرخي انه العدول من حكم في مسئلة بمثل ما حكم في نظايرها الى خلافه لوجه
اقوى يقتضي العدول وهذا تعريف جامع مانع لكن يستلزم ان يكون القياس الراجح على
الاستحسان استحسانا وقيل ينتقض بتخصيص العام وبالنسخ فان فيهما العدول عن حكم
في مسئلة بمثل ما حكم في نظايرهما الى خلافه لدليل اقوى يقتضي العدول وهو المخصص
والناسخ واجيب عن الاول بان المراد لوجه اقوى في نفسه والقياس الراجح ليس كذلك بل بانضمام
شي اخر اليه صار به اقوى من الاستحسان وعن الثاني بان المراد من الوجه الاولى ليس
ما يكون دليلا مستقلا بل المراد به احد الوجوه المعتبرة في تعدية الحكم هذا ما ذكروه
في تفسيره واما تقسيم كل واحد منهما فهو كما قال وكل واحد منهما على وجهين لان كلا منهما
اما ان يكون قوي الاثر او ضعيفه اما احد نوعي القياس فما ضعف اثره بالنسبة الى قوة
اثر مقابله والنوع الثاني ما ظهر فساده اي ضعفه لانه اذا ضعف في مقابله الاخر
فيدوا ستتر صحته واثره بانضمام معنى خفي اليه هو المؤثر في الحكم حقيقة فالذي

فساده ظاهر وصار به راجحا واحد نوعي الاستحسان ما قوي اثره وان كان خفيا والثاني ما ظهر اثره
وخفي فساده وهذه جملة سياتي تفصيلها فان قيل هذا التقسيم لا يجوز راسا لما ذكروا ان المعنى الذي
تعلق به الحكم ان كان جليا يسمى قياسا وان كان خفيا يسمى استحسانا فقسم كل واحد منهما الى الجلي
والخفي تقسيم الشي الى نفسه والى غيره وهو محال ولئن سلم كان الواحد ان يكون القسم الثاني من القياس
استحسانا لخفاء اثره والنوع الثاني من الاستحسان قياسا لظهور اثره فالجواب ان الظهور والخفاء
المعتبر في التمييز بين القياس والاستحسان هو ما يكون في نفس المعنى الذي تعلق به الحكم على ما مر في قوله
ويكون جليا وخفيا والظهور والخفاء المعتبر في تسمية كل من القسمين هو ما يكون بالنسبة الى قوة اثر
ذلك المعنى وضعفه وليس هذا عين الاول وهو ظاهر ولا لازما من لوازمه لجواز ان يكون ذلك المعنى
الذي جعل حجة ظاهرا او قوي اثره في ذلك الحكم خفيا وبالعكس من ذلك فلا يلزم تقسيم الشي الى نفسه والى
غيره ولا ان يكون النوع الثاني من كل واحد منهما عين الاخر على انا لا نسلم ان هذا تقسيم بل هو بيان حصول
في كل واحد منهما يترجح كل منها على الاخر كما بينا ما كان على هذا فلا شك في اندفاع كل من الاعتراضين
وغيرهما يورد على هذا المقام والله اعلم **قال** رحمه الله وانما الاستحسان عندنا احد القياسين
لكنه سمي استحسانا اشارة الى انه الوجه الاولى في العمل به وان العمل بالاخر جايز كما جاز العمل بالطرد
وان كان الاثر اولى منه هذا جواب لمن طعن في ابي حنيفة واصحابه في اعمال الاستحسان وترك
القياس به غالبا قال حجج الشرع اربعة الكتاب والسنة والاجماع والقياس والاستحسان خامس لم يعرفه
احد من حملة الشرع سوى ابي حنيفة واصحابه وهذا قول بالتشهي بلا دليل لان القياس الذي
تركوه بالاستحسان ان كان حجة شرعية كان حقا وما بعد الحق الا الضلال وان كان باطلا كان واجب
الترك وانهم ذكروا في بعض المواضع انا ناخذ بالقياس وعن الشافعي انه بالغ في الانكار وقال من استحسن
فقد شرع وتوجيه الجواب ان الاستحسان عندنا احد القياسين بمعناه احد وجهي القياس بدليل
ما قبله وهو قوله واما النوع الرابع فعلى وجهين في حق الحكم وهما القياس والاستحسان وما بعده
وهو قوله لكنه سمي استحسانا اشارة الى انه هو الوجه الاولى في العمل به واذا كان هذا معناه ذلك اندفع
جميع ما ذكر لان ترجيح احد الوجهين على الاخر عرج ليس بمنكر ولا مستبعد فضلا عن الاستحالة كما في الدلايل
النقلية بل اولى لان بعد النصوص ما يصار اليه من الدليل موجود بخلاف القياس فان القياسين اذا
تعارضا لا بد من اعمال احدهما بالتحري وبشهادة القلب فاذا تعارض هنا قياس فاحدهما اولى بالعمل
عرج لان الوجه المرجح جاء قوى من الثابت بالتحري قوله وان العمل بالاخر جايز يوهم ان العمل بالوجه
الاخر الذي صار مرجوحا في معارضة الراجح جايز لكن العمل بالراجح اولى والعمل بالطرد جايز وبالمؤثر
اولى وليس كذلك فان شمس الائمة قال وهذا عندي وهم فان اللفظ المذكور في عامة الكتب الا انا تركنا
هذا القياس والمتروك لا يجوز العمل به وانما قيل الا انا استقبح ذلك وما يجوز العمل به من الدليل
شرعا فاستقباحه كفر ولقائل ان يقول يجوز ان يكون الشيخ اختار ذلك لدليل لاح له وذكر
الاستقباح يكون في مقابلة الاستحسان والمراد به الترك لا حقيقة الاستقباح والجواب الشيخ
ذكر بعد هذا ان حكم القياس يسقط في معارضة الاستحسان لعدمه في التقدير فصار هذا

باعتبار احد المعنيين دون الاخرى بما سنذكر ان العبرة لقوة الاثر فان ما اقوى اثره يرجح على غيره

باطنا فيعدم ذلك الظاهر الى اخره وكذلك حكم الطرد مع الاثر فان الطرد ليس بحجة والاثر حجة فكيف يجوز العمل به واذا تناقض قولاه وجب تاويل احدهما دفعا للتناقض فاشار الى تاويل هذا الكلام او الذى يذكر بعد هذا اولى لانه هو المخالف للقواعد ولاقوال العلما فقال المراد من قوله انه الوجه الاولى اى الماخوذ به دون غيره ومن قوله ان العمل بالاخر جايز اى قبل ترجيح هذا الوجه عليه لجواز ان يختار المجتهد ذلك الوجه قبل ظهور وجه الترجيح فاذا ظهر وجب العمل به ومثل هذا يقال فى الطرد مع الاثر يعنى اذا لم يعارض الطرد اثر جاز العمل به ان كان ملايما **قال** رحمه الله والاستحسان اقسام وهو ما ثبت بالاثر مثل السلم والاجارة وبقاء الصوم مع فعل الناسى ومنه ما ثبت بالاجماع وهو الاستصناع ومنه ما ثبت بالضرورة وهو تطهير الحياض والابار والاوانى وانما عرضنا ههنا تقسيم وجوه العلل فى حق الاحكام الاستحسان الذى مر ذكره هو الاستحسان المنكر فان المخالفين ينكرون الاستحسان بالاثر والاجماع والضرورة فلما فرغ من الرد عليهم شرع فى بيان اقسامه الباقية ولا يتوهم ان الالف واللام للعهد راجع الى الاستحسان المار ذكره انفا فان ذلك ليس بمشترك بين هذه الاقسام ضرورة وانما هو راجع الى الجنس المشترك بين الاقسام على ما عرف من تعريفه فما ذكره مقابلا قسم من اقسامه والمذكور هنا انما هو بقيتها فيندفع ما قيل انتم قسمتم الاستحسان الذى هو القياس الخفى اليه والى الاقسام الباقية وذلك تقسيم الشئ الى نفسه والى غيره فكان ذكر هذه الاقسام وقع استطرادا تدرجا من ذكر ما يجب ذكره من احد وجهى القياس ولهذا اعتذر لذكرها بقوله وانما عرضنا ههنا تقسيم وجوه العلل فى حق الاحكام فكانه يقول وانما ذكرنا هذه الاقسام استطرادا على ما لا يخفى على من له ذوق قوله وهو ما ثبت بالاثر الضمير اما ان يكون راجعا الى الاستحسان او الى الاقسام وكل ذلك مشكل مع ذكر منه بعده على ما يظهر بالتامل نظير الاستحسان بالاثر السلم فان القياس يابى جوازه لعدم المعقود عليه عند العقد الا انا تركناه بالنص وهو قوله من اسلم منكم فليسلم فى كيل معلوم ووزن معلوم الى اجل معلوم وبقول الراوى نهى النبى عن بيع ما ليس عند الانسان ورخص فى السلم ولقايل ان يقول لا نم ان السلم ثابت على خلاف القياس ولم لا يجوز ان يكون كل من البيع والسلم نوعا من العقود كالبيع حالا ومؤجلا فان كل واحد منصوص عليه وورود لفظة الرخصة فى قول الراوى على تقدير صحته لا يستلزم كونه مخالفا للقياس ويمكن ان يجاب عنه بان هذا تشكيك فى المسلمات وانهم متفقون على ان السلم ثابت بالنص على خلاف القياس وكذا الاجارة فان القياس يابى جوازها لان المعقود عليه وهو المنفعة معدوم فى الحال ولا يمكن تعليق العقد الى زمان وجودها لان المعاوضات لا تحتمل التعليق كالبيع الا انا تركناه بالاثر وهو قوله عليه السلام اعطوا الاجراء اجره قبل ان يجف عرقه وبقاء الصوم مع فعل الناسى لان القياس يابى بقاء الشئ مع منافيه كالطهارة مع الحدث الا انه ترك بالاثر وهو قوله عليه السلام تم على صومك فانما اطعمك الله وسقاك ومنه اى من الاستحسان ما ثبت بالاجماع وهو الاستصناع يعنى فيما فيه تعامل الناس مثل حزر الخف والقياس يابى جوازه لانه بيع معدوم لكنهم استحسنوا تركه بالاجماع الثابت بتعامل الامة من غير نكير اذ بالاجماع يتعين جهة الخطاء فى القياس كما يتعين بالنص قيل والاجماع وقع معارضا للنص

وهو قوله لا تبع ما ليس عندك ومثله يكون متروكا واجيب بان النص صار مخصوصا فى حق هذا الحكم بالاجماع وفيه نظر اما اولا فلان حاصل هذا الجواب ان هذا الحكم ههنا ثابت بالاجماع لان ثبوته موقوف على ترك القياس بالاجماع وكون الاجماع ههنا حجة موقوف على ان النص مخصوص بالاجماع فيكون الحكم ثابتا بالاجماع موقوف على الاجماع واما ثانيا فلان الاجماع لا يصلح مخصصا ابتداء وكونه مخصوصا قبل ذلك بمستقل مقارن على ما تقدم من اشتراط ذلك فى التخصيص ابتداء ممنوع والصواب ان يقال الاستصناع اركان مواعدة فلا يرد السؤال لعدم دخوله تحت قوله لا تبع وان كان بيعا فقوله لا تبع نهى عن البيع وهو يقتضى المشروعية باصله على ما تقدم وحينئذ لا يكون من مقتضى النص باصله ومن مقتضى الاجماع تناف فلا تعارض بينهما من هذه الجهة واذا لم يكن بينهما تعارض بحسب الاصل فالوصف تابع فيضعف عن معارضة الاجماع فترجح عليه وعمل به ومنه اى من الاستحسان ما ثبت بالضرورة كتطهير الحياض والابار والاوانى فان القياس يابى تطهير هذه الاشيا بعد تنجسها لتعذر صب الماء على الحوض والبير للتطهير كذا الماء الذى فى الحوض والذى ينبع من البير للتنجس بملاقاة النجس وتنجس الدلو ايضا فلا تزال تعود وهى نجسة وكذا الماء اذا لم يكن فى اسفله ثقب لان الماء النجس يجتمع فى اصله فلا يحكم بطهارته الا انهم استحسنوا تركه للضرورة المحوجة الى ذلك وللضرورة اثر فى سقوط النجاسة والحصر على هذه الاقسام الاربعة استقرائى **قال** رحمه الله ولما صارت العلة عندنا علة باثرها سمينا الذى ضعف اثرها قياسا وسمينا الذى قوى اثرها استحسانا اى قياسا مستحسنا الى اخره هذا بيان وجه ترجيح الاستحسان على القياس وعكسه وقدم على ذلك شرطية هى قوله ولما صارت العلة عندنا علة باثرها خلافا لاهل الطرد وغيره مما مر سمينا التعليل الذى ضعف اثرها قياسا اى اثر علته لان التعليل لا بد له من علة فكان المرجع معنويا وسمينا التعليل الذى قوى اثرها اى اثر علته بمثل ما مر استحسانا اى قياسا مستحسنا وفيه تذكير لما تقدم من ان الاستحسان عندنا احد القياسين قيل فى كلامه نظر لانه قد سمى الوصف الذى ضعف اثره ايضا استحسانا وسمى الوصف الذى قوى اثره قياسا والجواب انه ما سمى الوصف الذى ضعف اثره استحسانا قط وانما اخذ تسميته ما ظهر اثره لا ما ضعف وكذلك لم يسم الذى قوى اثره قياسا بل الذى استتر صحته واثره سماه قياسا وتحقيقه ان التعارض بين القياس والاستحسان المحتاج الى الترجيح انما يقع بين القسم الاول من القياس والاستحسان لان من القياس ما ضعف اثره وان كان ظاهرا ومن الاستحسان ما قوى اثره وان كان خفيا فيتصور وقوع التعارض بين وصفين متضادين وكذلك يقع التعارض بين القسم الثانى من القياس والاستحسان لان من القياس ما ظهر فساده واستترت صحته واثره ومن الاستحسان ما ظهر اثره وخفى فساده وهما ايضا كما ترى متنافيان فيقع التعارض بينهما واما بين النوع الاول من القياس والثانى من الاستحسان او بالعكس فلا يقع التعارض بينهما لانتفاء التنافى بينهما وتبين من هذا ان لا شئ من نوعى القياس مسمى بما قوى اثره ولا من نوعى الاستحسان بما ضعف اثره فى الجملة فالمتخلص من هذا ان التعليل الواحد يجوز ان يشتمل على جهتى قوة وضعف خفية وظاهرة فترجح الاولى على الثانية وهو الذى يعبر عنه عندهم بترجيح الاستحسان على القياس وهو المذكور فى الكتاب اولا وان يشتمل على جهتى ظهور فساد واستتار صحة اثره وعلى العكس من ذلك فترجح

الاولى على الثانية وهو الرأى نعبر عنه عندهم بترجيح القياس على الاستحسان وهو المذكور
في الكتاب ثانيا والى هذا اشار الشيخ بقوله واما النوع الرابع فعلى وجهين في حق الحكم وبينتنا
توجيهه بحسب الوسع فيما تقدم واذا تقرر هذا فلنرجع الى ما في الكتاب فنقول قوله قدمنا
الثاني يعني الاستحسان وان كان خفيا على الاول يعني القياس وان كان جليا لان العبرة لقوة
الاثر دون الجلاء والظهور وهذا قوى الاثر فالعبرة له واستوضح ذلك تعالى واجب القبول
بقوله الا يرى ان الدنيا ظاهر وهو ظاهر والعقبى باطنه لكونها غيبا عنا وقد ترجح الباطن
بقوة اثره وهو الدوام والخلود والصفوة وتاخر الظاهر لضعف اثره وهو الفناء قال على
كرم الله وجهه لو كانت الدنيا من ذهب والاخرة من خزف لاختار العاقل الخزف الباقي على
الذهب الفاني وقوله وكالنفس مع القلب مثل فان القلب يرجح على النفس وان كانت ظاهرا
والقلب باطنا لان اثر القلب اقوى من عمل النفس لانه موضع الايمان والعلم والتوحيد وهذا
يعتمد على سبق معرفة النفس والقلب وفيها صعوبة ولعله اراد بالنفس المدبر للبدن
المتصرف فيه وبالقلب القوة المودعة التي ينقلب بها الى الحق اي حادلا اللحم الصنوبري
قال الله ان في ذلك لذكرى لمن كان له قلب اي قلب كامل بالغ حد الكمال وفي هذا المقام
كلام طويل من اي محل كان لكنه مخرج عما نحن بصدده وكالبصر مع العقل مثل فان العقل
راجح على البصر وان كان باطنا لقوة اثر ادراكه فضعف ادراك البصر بالنسبة اليه وهذا
لان العقل يمكن ان يدرك من المحسوس شيئا بالانتزاع واما الحس فلا يدرك شيئا من
المعقولات قوله فسقط حكم القياس معطوف على قوله وقدمنا الثاني وان كان خفيا

قال رحمه الله مثال ذلك ان سور سباع الطير في القياس نجس لانه سور ما هو سبع
مطلق فكان كسور سباع البهائم وهذا معنى ظاهر الاثر الى اخره لما فرغ من بيان
تقديمه شرع في بيان مثاله فقال مثال ذلك اي مثال تقدم الاستحسان على القياس
ان سور سباع الطير كالصقر والشاهين وغيرهما نجس في القياس لانه سور ما هو سبع مطلق
وما هو كذلك هو نجس فسور سباع الطير نجس اما الاولى فلان السبع من الطيور ما كان ذا
مخلب والمذكور كذلك ولعل قيده بالاطلاق احترازا عن الهرة واما الثانية فبالاعتبار
على سور سباع البهائم والجامع حرمة تناول لحمها لا على وجه التعظيم واما في الاستحسان
فهو طاهر لان السبع ليس بنجس العين وانما يثبت نجاسة ضرورة تحريم لحمه اما الاول فلان
الانتفاع به جائز شرعا للاصطياد وغيره ولا يجوز الانتفاع بنجس العين كالخنزير وغيره
واما الثاني فلان حرمة لحمه ثابتة بالنص لما روى انه عليه السلام نهى عن اكل كل ذي ناب من السباع
وذي مخلب من الطيور ومثل هذه الحرمة تدل على النجاسة لان الحرمة بالاستقراء اما
ان يكون لعدم الصلاحية للغذاء كالتراب والذباب او للخبث طبعا كالضفدع
والسلحفاة او للاحترام كالادمي او للنجاسة كالخمر والخنزير او للجاورة كالطعام النجس
وليس حرمة لحمه لعدم صلاحيته للغذاء ولا للاستخباث الطبعي فانها كانت ماكوله

قبل التحريم ولا للاحترام لان السبع لا يستحقه ولا للمجاورة لان لحمه لا يجاور شيئا نجسا فتعين
انها للنجاسة لابتغاء الاقسام بغير حاصرة لجواز ان يكون حرمته احترازا عن تعدي فساد ما في
طبعه من الافتراس الى الاكلين لان ذلك حكمة في العاقبة والمصالح والحكم ادلة على صحة الاسباب
لا علل بنفسها لا تنقل بغالب الرأي وما نحن فيه من القياس قول بغالب الرأي فلا يكون ذلك
الذي الدلالة على كون الحرمة للنجاسة كالكلب والخنزير فثبت ان حرمة لحم السبع لنجاسته
وان ذاته ليست بنجسة فاذا نظرنا الى انها ليست بنجسة لم نحكم بنجاسة كل ما هو منه
واذا نظرنا الى حرمة اللحم لنجاسته والسور يتولد منه حكمنا بنجاسته فصار سوره باعتبار
محكوما عليه بالنجاسة وباعتبار اخر غير ذلك فاثبتنا حكما بين حكمين وهو النجاسة المجاورة
صفة النجاسة في رطوبته ولعابه بالمجاورة وسباع الطير تشرب بالمنقار على سبيل الاخذ ثم الابتلاع
والعظم طاهر بذاته خال عن مجاورة النجس فان عظم الميت طاهر فعظم الحي اولى ان يكون
طاهرا واذا خلا سوره عن المجاور المنجس لا ينجس سوره لكنه مكروه لانها لا تحترز عن الميتة فكانت
كالدجاجة المخلاة ولقائل ان يقول انتم جعلتم سور سباع البهائم نجسا بالمجاورة وسباع الطير
اذا لم تحترز عن الميتة كما ذكرتم في علة الكراهة ثبت في سورها مجاورة النجاسة فكان الواجب
ان يكون نجسا كسور سباع البهائم والجواب انها تدلك منقارها بالارض بعد الاكل وهو شيء صلب فيزول
ما عليه بالدلك فيطهر ولانا لم نتيقن بالنجاسة على منقارها فثبتت الكراهة لا النجاسة وذكر
في بعض الشروح ولما ثبت ان حرمة لحم السبع لنجاسته انتفى ذلك ان يكون السبع نجس العين
كالخنزير فاثبتنا اي للسبع حكما بين حكمين اي بين الطهارة الحقيقية والنجاسة الحقيقية
وهو النجاسة المجاورة وذلك لانه اجتمع فيها ما لا يؤكل وهو ظاهر كالجلد والعظم والعصب
والشعر وما يؤكل وهو نجس كاللحم والشحم فاشبه دهنا ماتت فيه فارة فيجوز بيعه والانتفاع
به كما يجوز بيع الدهن النجس والاستصباح به عندنا ويحرم اكله لنجاسته وفيه نظر لان النجاسة
المجاورة للعاب اما ان يثبت على هذا التقدير اولا فان ثبتت يتم الغرض به فلا حاجة بنا الى اثباتها
للسبع ههنا وان لم يثبت لا يتم التقريب فان النجاسة عن سور سباع الطير انما ينتفي باعتبار انتفاء
المنجس المجاور الذي كان في سور سباع البهائم قوله فصار هذا اي الوجه الذي يوجب الطهارة بصفة
الكراهة باطنا ينعدم ذلك الظاهر وهو وجه القياس في مقابلته فسقط حكم الظاهر اعني القياس
لعدمه اي لعدم الظاهر وعدم الحكم لعدم دليله لا يعد من باب تخصيص العلة كما سيجيء وفي هذا الكلام
جواب من طعن بان الاستحسان من باب تخصيص العلة لان القياس اذا كان ثابتا ولا حكم له كان
تخصيصا فنفى ذلك بما ذكرنا **قال** رحمه الله واما الذي ظهر فساده واستتر صحته واثره
فهو القياس الذي عمل به علماؤنا قابله استحسان ظهر اثره واستتر فساده فسقط العمل به مثاله
انهم قالوا فيمن تلى اية السجدة في الصلوة انه يركع بها قياسا الى اخره القياس الذي ظهر فساد
وصفه واستتر صحته واثره فهو الذي عمل به علماؤنا حال مقابلة استحسان ظهر اثره واستتر
فساده وتركوا العمل به فقوله قابله استحسان يجوز ان يكون حالا من الضمير المجرور بتقدير

فقد يجوز ان يكون وصفا للقياس لانه في معنى النكرة ويجوز ان يكون خبرا بعد خبر مثال ذلك ان علماؤنا
قالوا فيمن تلا اية السجدة في الصلوة انه يركع بها قياسا يحتمل ان يكون معناه يركع بسبب التلاوة
ركوعا فيكون غير ركوع الصلوة ويحتمل ان يكون معناه بسببها فتقيم ركوع الصلوة مقام السجدة والاول
هو الظاهر من كلامه ذكر في الذخيرة اذا تلا اية السجدة في صلوته وهي في اخر السورة الا ايات بقيت
فان شاء ركع ركوعا على حدة غير ان الركوع يحتاج الى النية والسجدة لا يحتاج اليها لان السجدة هو الواجب
الاصلي فلا يحتاج الى النية وقال بعضهم ان شاء اقام ركوع الصلوة مقامها واليه مال شيخ الاسلام
خواهر زاده واكثر المحققين وفي قوله في الصلوة اشارة الى رد قول من قال المراد اذا تلاها في غير
الصلوة وركع يجزيه في القياس لغيرها واستدل على جواز ذلك في القياس بقوله لان النص قد ورد به
قال الله تعالى وخر راكعا اي ساجدا لان الخرور هو السقوط وهو موجود في السجود دون الركوع ووجه
الاستدلال ان الركوع والسجود يتشابهان في معنى الخضوع ولهذا اطلق اسم الركوع على السجود فينوب
الركوع مناب السجود باعتبار المشابهة وهذا قياس ظاهر اذ فيه اعتبار احد الفعلين بالاخر
بظاهر الشبه فالنص يدل على اطلاق احدهما على الاخر والقياس على اقامة احدهما مقام الاخر بظاهر
الشبه وفي الاستحسان لا يجوز اقامة احدهما مقام الاخر لان الشرع امرنا بالسجود والركوع ليس
بسجود فلا يكون مامورا به اما الاول فلقوله تعالى واسجد واقترب وغيره من الاوامر الدالة على
كونها مامورا بها واما الثاني فظاهر لان السجود عبارة عن وضع الجبهة وليس في الركوع ذلك فلا ينوب
الركوع عنه كما لا ينوب الركوع في الصلوة عن سجودها مع كون القرب فيها اكثر لكونها موجبة تحريمه والله
فهذا اي ما ذكرنا ان الركوع خلاف السجود حقيقة اثر ظاهر في نفي تادية المامور به بالركوع
فاما وجه القياس فمجاز محض اي ثابت بدليل هو مجاز محض لان المراد بالركوع في الاية السجود باتفاق
المفسرين فاثبات التشابه بينهما بهذا الدليل وبناء القياس عليه بمنزلة العمل بالمجاز في مقابلة
الحقيقة وذلك ظاهر فساده لكن العمل بالقياس بقوة اثره الباطن اولى والاستحسان مع ظهور اثره
متروك لفساده الباطن الذي يظهر به فساد الاستحسان وتقرير كلامه ان الغرض اي الغرض
العائد الى المكلف بالسجود فان الغرض لا يعود الى الله من وجوب سجدة التلاوة ما يصلح تواضعا عند
هذه التلاوة والركوع في الصلوة يصلح تواضعا فيصلح ان يكون غرضا من الوجوب فيتادى به اما ان
الغرض ذلك فلان السجود عند التلاوة ليس بقربة مقصودة الا يرى انه غير مشروع بطريق
الاستبداد بنفسه فانه لا يلتزم بالنذر وانما هو لتحصل مخالفة المشركين الذين استكبروا عن التواضع لربهم
والمخالفة تحصل بمجرد ما يصلح تواضعا واما ان الركوع في الصلوة يصلح لذلك فلان الصلوة بجميع افعالها
وضعت للتواضع كما مر بخلاف الركوع في غير الصلوة وبخلاف السجود في الصلوة فان الركوع في غيرها
ليس للتواضع للرب والسجود فيها قربة مقصودة مامور به فلا يتادى بغيره فصار الاثر الخفي للقياس
وهو حصول المقصود بالركوع مع الفساد الظاهر وهو العمل بالمجاز مع امكان العمل بالحقيقة باعتبار
شبهة بينهما احق من الاثر الظاهر للاستحسان وهو العمل بالحقيقة مع الفساد الباطن وهو جعل
غير المقصود مساويا للمقصود وقد اعترض على هذا الكلام بوجوه واجيب عنها ولا علينا ان نذكر

قيل اطلاق اسم الشيء على الاخر مجازا لا يقتضي قيامه مقامه ولا نم ان السجدة ليست قربة مقصودة لذاتها
فان الشارع اوجبها بقوله السجدة على من تلاها وعلى من سمعها على التعيين ولا نم انه لا يلتزم بالنذر ولئن سلم
فانه واجب بالتلاوة فلا يجب بالنذر ولا نسلم ان المقصود منها مطلق التواضع لم لا يجوز ان يكون المقصود التواضع
بالسجود الذي هو غاية التواضع كما دل عليه تعيين الشارع وحينئذ لا يقوم الركوع مقامه واجيب عن الاول بان اطلاق
اسم الشيء على الاخر وان لم يقتض اقامته مقامه لكن وجب مشابهة معتبرة بها يجوز ان يقام مقام الاخر
باعتبار الشبه ولكونه قياس الشبه حكمنا بفساد القياس ظاهرا وعن الثاني بان عدم شرعيته بغير
تلاوة دليل على انه غير مقصود بنفسه اذ لو لم يكن كذلك لكان مشروعا بدونها قربة كالصلوة النافلة
والزام الشارع به لا يدل على انه قربة مقصودة لان الطهارة والسعي كذلك مع انهما غير مقصودين وعن الثالث بانه
ثبت ذلك عندنا بالدليل فان وافقنا الخصم على ذلك صح الاستدلال والا نلزمه بالدليل وعن الرابع بان وجوبه
بالتلاوة ان صلح مانعا لا يمنع وجود مانع اخر ككونه غير مقصود لان الحكم يثبت بامور شتى وعن الخامس بان الدليل
قد دل على ان المقصود مجرد ما يصلح تواضعا كما مر قوله فهذا قسم عز وجوده اي القسم الثاني من القياس وهو الذي
يرجح على الاستحسان قسم عز وجوده قال صاحب الكشف نقلا عن نسخة وهو عمه انه لم يوجد الا في ست مسايل او
سبع ووجدت في بعض النسخ ان ذلك احدى عشرة مسئلة فقد بلغت بينهما انضمام الزائد على السبع سهوا ووجدت
في موضع اخر ان نجم الدين النسفي اخرج ثماني مسايل غير ذلك فكان الجميع اثنين وعشرين مسئلة ولولا مخافة
التطويل لكتبتها هاهنا فاما القسم الاول وهو ما ترجح فيه الاستحسان على القياس فاكثر من ان يحصى

قال رحمه الله وفرق ما بين المستحسن بالاثر او الاجماع والضرورة وبين المستحسن بالقياس ان
هذا يصح تعديته خلافا للاقسام الاول لانها غير معقولة الا يرى ان الاختلاف في الثمن قبل قبض
المبيع لا يوجب يمين البايع قياسا الى اخره قوله فرق بين المستحسن بالقياس الخفي وغيره من الاقسام الباقية
بجواز التعدية وعدمها فبين جوازها في المستحسن بالقياس الخفي لانه وان اختص باسم الاستحسان لم يخرج
عن كونه قياسا بخلاف الاقسام الاول فانها غير معلولة بل هي معدول بها عن القياس فلا تقبل التعدية
واستوضح ذلك بمسئلة التحالف بقوله الا يرى ان الاختلاف في الثمن قبل قبض المبيع لا يوجب يمين البايع
قياسا لان المشتري لا يدعي على هذا البايع شيئا واليمين على المدعى عليه وانما البايع هو الذي يدعي
زيادة الثمن على المشتري وهو ينكر وفي الاستحسان يجب عليه كما يجب على المشتري لان المشتري يدعي
عليه وجوب تسليم المبيع بما يدعيه المشتري ثمنا والبايع ينكر وهذا اي وجوب التحالف قبل القبض حكم
تعدى الى الوارثين حتى لو مات او وقع الاختلاف بين وارثيهما في مقدار الثمن قبل القبض جرى التحالف
بينهما لانهما قايمان مقام مورثيهما في حقوق العقد والى الاجارة حتى لو اختلف القصار ورب الثوب
في مقدار الاجرة قبل ان يأخذ القصار في العمل يتحالفان لان التحالف مشروع لدفع الضرر عنهما
بطريق الفسخ وعقد الاجارة يحتمل الفسخ قبل اقامة العمل كالبيع فيمكن ان يجعل كل واحد مدعيا ومنكرا
على الوجه الذي قلنا فيجري التحالف فيما اشبه ذلك كاختلاف الزوجين في مقدار المهر فان التحالف
فيه جار عند ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله لان النكاح محتمل للفسخ في الجملة فانه يفسخ بخيار العتق
والبلوغ وعدم الكفاءة ويستحق فيه التسليم والتسلم فاشبه البيع واما اذا وقع الاختلاف بعد قبض

المبيع فلم يجب ثمن البايع الا بالاثر وهو قوله عليه السلام اذا اختلف المتبايعان والسلعة قائمة
تحالفا وترادا على خلاف القياس عند ابي حنيفة وابي يوسف لان المشتري لا يدعي لنفسه على
البايع شيئا لكون المبيع مقبوضا فيقتصر على مورد النص فلم يصح تعديته الى الوارث
ولا الى حال هلاك السلعة فيل جريان التحالف في الوارث بعد هلاك السلعة بخلاف النص
وهو قوله عليه السلام اذا اختلف المتبايعان تحالفا وترادا واجيب بان النص مقيد بقيام السلعة
بما روينا وكذا التراد لا يتحقق عند هلاك السلعة وان كان المراد رد العقد بالفسخ فلابد
ايضا من قيام السلعة لان الفسخ لا يرد على الهالك وفيه نظر اما اولا فلانا لا نسلم ان النص
مقيد لان المطلق لا يحمل على المقيد مطلقا على مذهب الشيخ وقد تقدم ذلك واما ثانيا فلان
قولكم التراد سواء كان باعتبار السلعة او العقد يقتضي قيام السلعة عينية بذلك بعينه
او مع جواز قيام القيمة مقامه والاول ممنوع والثاني مسلم لكن لا يتم الجواب ح والصواب ان
النص مطلقا كان او مقيدا ورد في المتبايعين والوارثان ليسا متبايعين فالحاقهما بالمتبايعين
انما يكون بطريق التعدية والتعدية انما تكون في معقول المعنى وكونه كذلك فيما نحن فيه ممنوع
لا يقال فليكن الالحاق بالدلالة لانها تقتضي المماثلة في المناط وهي ممنوعة وعند محمد يجري
التحالف بين الوارثين في جميع الصور لان عنده ان المصير الى التحالف باعتبار ان كل واحد
منهما يدعي عقدا ينكره الاخر فيحلف كل واحد منهما وهذا المعنى متحقق قبل القبض وبعده حال قيام
السلعة وهلاكها والجواب انا لا نم ان كل واحد يدعي عقدا اخر فان العقد لا يختلف باختلاف
الثمن فان المبيع بالف قد يصير بالفين بزيادة الالف والمبيع بالفين قد ينحط الى الف بحط البعض

قال رحمه الله وانما انكر على اصحابنا بعض الناس استحسانهم لجهلهم بالمراد واذا صح
المراد على ما قلنا بطلت المنازعة في العبارة وثبت انهم لم يتركوا الحجة بالهوى والشهوة الخ

اقول لما فرغ من بيان الاستحسان واقسامه والفرق بينهما رد على من انكر على اصحابنا وشنع عليهم
وشنع عليهم وجزاء سيئة سيئة مثلها وجهلهم بالمراد ثم قال واذا صح المراد وثبت انه اسم لاحد
القياسين او للدليل الاقوى على ما قلنا بطلت المنازعة في العبارة فان من الناس من قال لا ننازعكم
في الاستحسان بالمعنى الذي ذكرتم ولكن لا معنى لتخصيصه بهذا الاسم لان كل شرع استحسان فكان
الشيخ رد ذلك بانه نزاع في العبارة ولا مشاحة في الاصطلاح مع انا قد بينا انهم وضعوا هذا الاسم لهذا
النوع للتمييز باعتبار وجود الحسن فيه كما ان الخصم وضع لكل نوع من الاقيسة اسما كقياس الدلالة
وقياس العلة وقياس الشبه ونحوها باعتبار المعنى وكيف يصح الطعن باستعمال هذا اللفظ وهو
منقول عن السلف فان ابن مسعود كان يستعمل هذا اللفظ كثيرا في المسايل وذكر مالك لفظ الاستحسان
في كتابه في مواضع وقال الشافعي في المتعة استحسن ان يكون ثلثين درهما وفي الشفعة استحسن
ان يثبت للشفيع الشفعة الى ثلثة ايام وقد قال في بعض كتبه استحب كذا وليس بين اللفظين
اي الاستحباب والاستحسان فرق بل الاستحسان افصحهما لكونه اوفق لكلام الشرع قال الله تعالى
واتبعوا احسن ما انزل اليكم وقال فيتبعون احسنه وقال يأخذوا باحسنها وقال النبي عليه السلام

ما رآه المؤمنون حسنا فهو عند الله حسن واقواهما في الدلالة على المقصود اذ المراد بيان حسن ما دل عليه
ذلك الدليل وهذا اللفظ بوضعه يدل عليه اذ الاستحسان وجدان شيء وعده حسنا فاما الاستحباب فبوضعه
يدل على ميلان الطبع الى الشيء ومحبته ولا يدل على الحسن الذي هو المقصود والطبع قد يميل الى القبيح في الشرع
والعقل ولهذا استعمل هذا اللفظ في مقام الذم كما في قوله يستحبون الحيوة الدنيا ذلك بانهم استحبوا الحيوة
الدنيا على الاخرة نعم ان الاستحسان افصح اللفظين واقواهما وثبت ان اصحابنا لم يتركوا الحجة بالهوى والشهوة
لانه بحسب المعنى ولا بحسب اللفظ ولما كان الاستحسان بالاثر يوهم ان يكون من قبيل تخصيص العلل تعرض لذلك
بالنفي واحال على ما سيتبين في باب خصوص العلل ولما فرغ من بيان حكم العلة وما يتعلق به تدرج في الكلام الذي
للاجتهاد ومسايل احوال المجتهدين فقال وقولنا في بيان حكم العلة انه ثابت في الفروع بغالب الراي على
احتمال الخطاء راجع الى فصل من احكام العلل انه لا يثبت به الحكم قطعا ويقينا ويبتني عليه مسايل احوال
المجتهدين فقوله راجع خبر المبتدا وهو قوله وقولنا والضمير في قوله انه لا يثبت للشان وفي قوله به للقياس
وقوله عليه اي على ان الحكم لا يثبت بالقياس على سبيل القطع وح يكون المجتهد تارة يخطي وتارة يصيب فذكر
مسايل احوال المجتهدين **قال** رحمه الله وهذا باب معرفة احوال المجتهدين ومنازلهم في الاجتهاد
والكلام فيه في شرطه وحكمه الى اخره اقول اراد من احوالهم انهم مصيبون لا محالة كما ذهب اليه البعض
او يصيبون تارة ويخطئون اخرى كما ذكرنا انفا وعنا بمنازلهم ان المصيب منهم ماجور بلا خلاف والمخطي ما
جور او معذور ومعاقب والكلام في الاجتهاد في اشياء في شرطه وحكمه ولم يذكر بيان نفس الاجتهاد لشهرته
بين الفقهاء وهو في اللغة استفراغ الوسع في تحقيق امر ولا يستعمل الا فيما فيه كلفة يقال اجتهد في حمل
الرحى ولا يقال اجتهد في حمل الخردلة واختلف عبارات القوم في تعريفه فقيل بذل المجهود في طلب العلم
باحكام الشرع وهو ليس بمانع لدخول طلب الطالب المجتهد فيه وقيل بذل المجهود في استخراج الاحكام من
شواهدها الدالة عليها وهو كذلك لدخول اجتهادات ساير الطوائف في اي علم كان وقيل هو استفراغ
الفقيه الوسع لتحصيل ظن استفراغ وسعه لتحصيل علم كطلبة النصوص وبقوله حكم شرعي عن العقلي
والحسي والعرفي ونحوها فبل وعرف من هذا ان المجتهد هو الذي اتصف بالاجتهاد والمجتهد فيه هو الحكم
الشرعي الذي لا قاطع فيه ثم هو على ثلثة اقسام فرض عين وفرض كفاية وندب اما الاول فاجتهاد
المجتهد في حق نفسه لما نزلت به لان المجتهد لا يجوز ان يقلد غيره واجتهاده لغيره اذا تعين عليه الحكم فيه
بان ضاق وقت الحادثة والثاني الاجتهاد عند ما نزلت حادثة واستفتي احد العلماء فان الجواب فرض
على جميعهم وخص بفرضه من خص بالسؤال فان اجاب سقط الفرض عن جميعهم وان امسكوا مع ظهور
الجواب لهم اثموا وان امسكوا مع التباسه عليهم عذروا ولكن لا يسقط عنهم الطلب والثالث
الاجتهاد قبل نزول الحادثة او ان يستفتيه سايل قبل نزولها فان الاجتهاد في الصورتين ندب واما
شرطه فما ذكر الشيخ وهو ان يحوي المجتهد علم الكتاب بمعانيه اي مع معانيه او ملتبسا بمعانيه لغة
وشرعا ووجوهه اي اقسامه التي ذكرناها في اول الكتاب وزاد بعضهم حفظ نظمه لان الحافظ
اضبط لمعانيه وقيل لا يشترط كما في السنن وقيل حفظ ما اختص بالاحكام دون غيره وان يحوي
علم السنة بطرقها اي ملتبسة بطرقها من التواتر والشهرة والاحاد ومتونها يعني انها رويت

معرود وعو الصدد
حادثة

بلفظ النبي عليه السلام انتقلت بالمعنى ووجوه معانيها اى لغة وشرعًا مثل الخاص والعام وساير الاقسام وان
تعرف وجوه القياس على ما تضمنه هذا الكتاب واما علم الكلام وتفاريع الفقه فليس بشرط نعم انما
يحصل منصب الاجتهاد بممارسة تفاريع الفقه في زماننا ولم يكن ذلك طريقا في زمن الصحابة قبل ويمكن
الآن سلوك طريق الصحابة واما حكمه فالاصابة بغالب الراى حتى قلنا ان المجتهد يخطى ويصيب وقالت
المعتزلة كل مجتهد مصيب يعنون في الحوادث الفقهية لا المسايل العقلية فان الحق فيها واحد والمخطى
فيها كافر ان خالف ملة الاسلام كاليهود والنصارى والمجوس وقال ابو الحسن العنبري ان كل
مجتهد في المسايل الكلامية التي يلزم منها كفر كمسئلة خلق القرآن وخلق الافعال مصيب ولم يرد به ان والارادة
الكل في الواقع حق بل اراد نفي الاثم والخروج عن عهدة التكليف وقال الجاحظ مخالف ملة الاسلام
كاليهود والنصارى والمجوس ان نظر فعجز عن ادراك الحق فهو معذور غير آثم وان نظر باعتبار انه
لم يعرف وجوب النظر فهو ايضا معذور وان عاند على خلاف اعتقاده فهو آثم كافر به وهذا
بناء على ان الحق في موضع الخلاف واحدا ومتعدد فعندنا الحق واحد ليس الا وعند المعتزلة الحقوق
متعددة فكل مجتهد مصيب فيما ادى اليه اجتهاده ثم القايلون بالحقوق اختلفوا فذهب بعضهم
الى استوائها في المنزلة وقال عامتهم بل واحد من الجملة احق قبل في توضيح هذا التفصيل انهم اختلفوا
في انه هل يكون لله تعالى حكم معين في المسئلة الاجتهادية قبل الاجتهاد اولا فمن قال كل مجتهد مصيب
مثل عامة الاشعرية والقاضي ابى بكر الباقلاني والغزالي والمزني وبعض متكلمي اهل الحديث وكثير من المعتزلة كابي
هذيل والجبائي وابي هاشم واتباعهم قالوا انه لا حكم له فيها قبله بل الحكم فيها تابع لظن المجتهد وهو
المراد بتعدد الحقوق ويسمون هؤلاء المصوبة وقال بعضهم انه لم يكن في الحادثة حكم متعين وقد وجد
فيها ما لو حكم الله فيها بحكم ... لما حكم الا به وهو القول بالاشبه وهو المراد من قوله بل واحد من الجملة
احق وفسر الغزالي بان لله تعالى فيها حكما متعينا عندهم اليه يتوجه الطلب لكن لم يكلف المجتهد
اصابته فلهذا كان مصيبا وان اخطا قوله واختلف اهل المقالة الصحيحة اى الذين قالوا بان لله
تعالى حكما متعينا في الحادثة فقال بعضهم ان المجتهد اذا اخطا كان مخطئا ابتداء وانتهاء وقال
بعضهم بل هو مصيب في ابتداء اجتهاده لكنه مخطئ انتهاء فيما طلبه من حكم الحادثة وهذا القول
الاخر هو المختار عندنا روى عن ابي حنيفة انه قال كل مجتهد مصيب والحق عند الله واحد ومعناه ما
قلنا انه مصيب في ابتداء اجتهاده لكنه مخطئ انتهاء فيما طلبه وقد نقل عنهم في بعض الكتب خمسة
اقوال فقيل قال بعضهم ليس على ذلك الحكم دليل وانما هو مثل دفين يعثر عليه الطالب بحكم الاتفاق
فلمن عثر عليه اجران ولمن اجتهد ولم يعثر عليه اجر واحد لسعيه وقال بعضهم عليه دليل ظني الا ان
المجتهد لم يكلف اصابته لخفائه فلهذا كان ماجورا وهو قول عامة الفقهاء وهو الذي اختاره الشيخ
ههنا وقال بعضهم اذا اخطا لم يكن ماجورا بل دفع عنه الاثم تخفيفا وقال بعضهم عليه دليل قطعي
فاذا اخطا لم يصح ... عليه وينقض قضاء القاضي فيه ويرفع عنه الاثم لخفائه وهو قول ابي بكر الاصم
واليه مال ابو منصور وهو الذي اشار اليه الشيخ بقوله كان مخطئا ابتداء وانتهاء وبه قال بشر
المريسي الا انه قال المخطى ياثم كما في ساير القطعيات وهو القول الخامس قال رحمه الله

احتج من ادعى الحقوق بان المجتهدين جميعا لما كلفوا اصابة الحق ولا يتحقق ذلك على ما في وسعهم الا ان يجعل الحق
متعددا اوجب القول بتعدده تحقيقا لشرط التكليف كما قيل في المجتهدين في القبلة انهم جميعا جعلوا مصيبين
الى اخره قال احتجت المصوبة بان المجتهدين كلفوا اصابة الحق واصابة الحق بالنظر اليه وسعهم لا يتحقق الا
يجعل الحق متعددا اما انهم كلفوا بذلك فلانهم كلفوا بالفتوى بغالب الراى بقوله فاعتبروا واذ لا تكليف
باصابة الحق اذ ليس بعد الحق الا الضلال والشرع منزه عن التكليف بالضلال واما ان ذلك لا يتحقق على ما في وسعهم
الا بجعل الحق متعددا فلانه لو كان واحدا كان التكليف به تكليفا بالمحال واللازم باطل فالملزوم مثله اما
الملازمة فلكثرة الاحكام المتوهمة وخفاء الدليل على تعيين بعض دون اخر فوجب القول بتعدده تحقيقا لشرط
التكليف واستشهدوا على ذلك بامر المجتهدين في امر القبلة فانهم جميعا عند التحرى جعلوا مصيبين
للقبلة حالة الاشتباه وجعلت الجهات كلها قبلة في حقهم حتى تادى الفرض وهو التوجه الى الكعبة عنهم
جميعا ولا يتادى الفرض الا باصابة المامور به مع احاطة العلم بخطاء من استدبر الكعبة وعين هذا الوجه لانه
لم يوجد التوجه الى الكعبة بوجه من الوجوه فاما من وقع عن يمينه او يساره الى جهة الكعبة فليس بمخطئ من كل وجه
لوجود التوجه اليها بجزء من وجهه وهو الحذاء ولهذا امر الشافعي باعادة صلوة المستدبر دون غيره فان قيل
القول بتعدد الحقوق جمع بين المتنافيين وهما الحل والحرمة والصحة والفساد في شيء واحد وذلك باطل اجاب
الشيخ عنه بقوله وجاز تعدد الحقوق في الحظر والاباحة في شيء واحد عند قيام الدليل عند اختلاف
المكلفين كما صح ذلك عند اختلاف الرسل بان بعث الله رسولين في قومين مختلفين على اقتصار رسالة
كل على قومه في زمان واحد كما في لوط مع ابراهيم عليهما السلام وكما صح ذلك على اختلاف الزمان كما في الخمر فانها كانت
حلالا ثم صارت حراما فكذلك يثبت الحظر في حق شخص والاباحة في حق اخر فان الميتة حرام في حق غير
المضطر حلال في حقه والمراة حلال لزوجها حرام على غيره وهذا بناء على رعاية الاصلح فيجوز ان يكون
الاصلح في حق شخص حل شيء وفي حق غيره حرمته واذا ثبت ذلك ذهب القايل باستواء تلك الحقوق
الى ان دليل التعدد وهو التكليف باصابة الحق لكل لا يوجب التفاوت بين الحقوق بل يوجب حقيته
لكل مجتهد فيه فيكون ترجيح البعض بلا مرجح باطلا وذهب القايل باحقية الواحد من الجملة الى ان استواها يقطع التكليف
وما كان كذلك فهو باطل اما الثانية فظاهرة واما الاولى فلانها لو تساوت لاصيبت بمجرد الاختيار من غير امتحان
ولسقطت درجة العلماء وبطلت الدعوة اى دعوة المجتهد غيره الى مذهبه لان مذهبه ليس باحق من غيره و
لسقطت وجوه النظر واللوازم باسرها باطلة فالملزوم كذلك اما الملازمة فلان الكل اذا كان مساويا
يختار المجتهد ما غلب على ظنه واما بطلان اللوازم فلان الاصابة بمجرد الاختيار من غير امتحان تذهب
بفائدة بذل المجهود في استنباط الاحكام الشرعية من الثواب الزايد على المخطى بقوله عليه السلام ان اصبت فلك
اجران الحديث وسقوط درجة العلماء يفضي الى اضاعة العلوم وبطلان الدعوة يؤدى الى التسوية
بين من يعلم ومن لا يعلم المنكورة بقوله تعالى قل هل يستوى الذين يعلمون والذين لا يعلمون وسقوط وجوه المناظرة
يقتضي عدم اظهار الصواب فانها انما شرعت لذلك وبالجملة لو تساوت الحقوق المجتهد فيها لم يكن
مجتهدا فيها وذلك خلف باطل وبيان الملازمة بان الاجتهاد على التعريفات التي تقدمت لا بد فيه من بذل
المجهود واذا كان الحقوق متساوية لم يحتج الى ذلك واذا انتفى الاجتهاد لا يكون الحكم مجتهدا فيه واستوضح

ما ذكر بقوله الايرى وهو واضح جدا يؤيده ما ذكرنا من الشرطية اخر او معنى قوله ان الاختلاف ان
المناظر الى المناظر في احتيار انواع كفارة اليمين لاستوائها في الحقيقة باطل وان احتيار احد الوجوه
بمجرد القصد الذى انضم اليه الفضل صحيح بلا احتهاد وتامل فكان استوائها الى عدم الاجتهاد وذلك
باطل للدلايل الدالة على وجوده فكان القول بان بعضها احق واجبا **قال** رحمه الله ووجه قولنا
ان الحق واحد وان المجتهد يصيب مرة ويخطئ اخرى قول الله تع ففهمناها سليمان واذا اختص سليمان
بالفهم وهو اصابة الحق بالنظر فيه كان الاخر خطاء الى اخره لما فرغ من ادلة المصوبة وطالعها شرع
في دليلنا على ان الحق واحد وان المجتهد يصيب مرة ويخطئ اخرى واستدل على ذلك بالكتاب والسنة
والاثر والمعقول اما الكتاب فقوله تع ففهمناها سليمان وقصه ذكر ما تقدم ووجه الاستدلال هنا
ان حكم داود عليه بدفع رقاب الغنم الى صاحب الزرع كان بالاجتهاد لانه لو كان ثابتا بالوحى لما جاز لسليمان
خلافه ولداود الرجوع اليه واذا اختص سليمان بالفهم وهو اصابة الحق بالنظر فيه دل على ان الاخر
كان غير صواب اذ لو كانا مصيبين لم يكن لتخصيص سليمان بالفهم فائدة قيل يجوز ان يكون اختصاص
سليمان عليه بالفهم لافضلية ما ذهب اليه وجواز الاخر بدليل قوله غير هذا ارفق لهما واحسب انه لو كان
كذلك لما وسع لسليمان الاعتراض واللازم باطل لوقوعه فالملزوم مثله وبيان الملازمة بان
الاعتراض على الوالد في امر جايز غير جايز مكشف وهو بين وقوله ارفق لهما خرج مخرج التادب
مع الوالد النبى عليه فلا يدل على ان غيره موافق واما السنة فما روى ان النبى عليه قال لعمرو بن
العاص احكم على انك ان اصبت فلك عشر حسنات وان اخطات فلك حسنة واحدة وهذا
قاطع في افادة جواز وقوع الصواب والخطا في الاجتهاد فلا دلالة في الحديث على شيء من ذلك لان
صدق الشرطية لا يستلزم جواز الطرفين بدليل قوله قل ان كان للرحمن ولد الآية والجواب
ان صدق الشرطية كما لا يقتضى امكان الطرفين لا يقتضى امتناعهما وقد جازت طرفى السعر
والحكم الواقع لا يخ عن احدهما لا محالة وجواز احدهما لا على التعيين يقتضى امكان كل واحد
منهما بالضرورة واما الاثر فما قال ابن مسعود في حديث المفوضة ان اصبت فمن الله وان
اخطات فمن ابن ام عبد وفى رواية فمنى ومن الشيطان والله ورسوله منه بريئان وهذا
في الدلالة على نحو ما ترى ثم ذكر حديثا اخر يدل على ذلك وكان حقه ان يذكر قبل الاثر لكن
غرض الشيخ الاستدلال على مطلوبه من حيث الجملة وذلك قوله عليه اذا حاصرتم حصنا
فارادوكم ان تنزلوهم على حكم الله فلا تنزلوهم على حكم الله فانكم لا تدرون ما حكم الله
فيهم وهذا دليل على احتمال الخطا لانه لو كان كل مجتهد مصيبا لكان يعلم حكم الله باجتهاده
واللازم باطل لقوله فانكم لا تدرون ما حكم الله فيهم فالملزوم مثله وبيان الملازمة ظاهر
وعورض بانه عليه قال ولكن انزلوهم على حكمكم ولو لم يكن كل مجتهد مصيبا لما امر بالانزال على
حكمنا لانه لا يامر بالانزال على الخطا واجيب بان المجتهد لا يجب ان يكون مخطئا البتة بل على رجاء
من الاصابة وهو ما اتى بما في وسعه فلهذا امرنا بالانزال على ذلك وفائدة ذلك انهم اذا نزلوا
على حكمنا لا تمكن فيه شبهة الخلاف فان حكمنا فيهم ما رأيناه واذا نزلوا على حكم الله لم نكن

ذلك باعتبار ان المجتهد يخطئ ويصيب ويجوز ان يستدل على ذلك بالاجماع فان الصحابة اطلقوا الخطا في الاجتهاد
كثيرا شايعا ولم ينكر بعضهم على بعض في التخطيه فكان ذلك اجماعا منهم على ان الحق واحد من اقاويلهم
واما المعقول فلان تعدد الحقوق ممتنع استدلالا بنفس الحكم وسببه اما السبب فلانا قلنا
ان القياس تعدية وضع لدرك الحكم فما ليس بمتعدد لا يتعدى متعددا لانه يصير تغييرا حينئذ فيوجب ان لا
يكون الحق متعددا بالنص بحسبه قوله وضع خبر اى القياس تعدية والقياس وضع لدرك الحكم اما انه
تعدية وضع لدرك الحكم فقد تقدم بيانه انه سبب الحكم النص لانه مثبت واما بيان قوله فما ليس بمتعدد
الى اخره فهو ان القول بتعدد الحقوق يستلزم مخالفة الاجماع او انتفاء الاجتهاد واللازم بقسميه باطل
فالملزوم كذلك بيان الملازمة ما ذكر بقوله الايرى الى اخره وتقريره ان النص اذا كان غير معقول المعنى ولا ممكن
التعدية لم يكن حكمه متعددا بالاجماع فانهم اجمعوا عند تعارض النصين في الحظر والاباحة على ان الحق واحد
وان العمل به لا يجب قبل الترجيح او معرفة الناسخ بالتاريخ وذلك في صيغتين فاذا كان في صيغة واحدة
فبالطريق الاولى لان الصيغة لا تحتمل التعدد سيما اذا كان في الامور المتضادة فتعديته متعددا الى الفرع
يستلزم تعدده في الاصل لانه مظهر لما في الاصل لا مثبت وذلك خلاف الاجماع وفيه تغيير وتصيير الفرع
به مخالفا للاصل ومن شروط القياس عدم التغيير وانتفاء الشرط يستلزم انتفاء المشروط
فان قيل لا نم لزوم انتفاء التعدد في النص المعلول من انتفائه في غير المعلول فان في المعلول احتمال تعدد الاوصاف
ممكنا كل منها ان يكون علة لحكم وليس ذلك في غيره والجواب ان المثبت للحكم فيهما انما هو صيغة النص وذلك
لا يحتمل التعدد كما مر انفا واحتمال علية الاوصاف للاحكام اما ان يكون باعتبار الاصل او الفرع والاول
ممنوع لما ذكرنا ان الحكم فيه ثابت بالنص والثاني مسلم ويلزم مخالفة الاجماع على ما مر فثبت ان القول بتعدد
الحقوق يستلزم احد المحذورين فلا يكون جايزا واما الاستدلال بنفس الحكم فهو ان اجتماع الامور المتضادة
في محل واحد محال والمحال لا يكون حكما شرعيا بيانه ما ذكره ان الفطر والصوم وفساد الصلوة وصحتها
وفساد النكاح وصحته ووجود الشيء وعدمه وقيام الحظر والاباحة في شيء واحد يستحيل اجتماعه فيه ان
عنيتم باستحالة ذلك استحالته بالنسبة الى شخص واحد فمسلم ولسنا نقول به وان عنيتم بالنسبة الى
شخصين فممنوع فان المراة الواحدة تتصف بالحظر والاباحة وكذلك الميتة بالنسبة الى شخصين
كما تقدم والجواب ان كلامنا في الحكم الثابت بالاجتهاد الذى لم يعلم كونه حكم الله في الحادثة بعينه لان القياس
لا يبتدئ والتعدد في ذلك سواء كان بالنسبة الى شخص واحد او الى شخصين ممتنع اما بالنسبة الى شخص
واحد فبالاتفاق واما بالنسبة الى شخصين فلان القياس حجة في حق الجميع فان المقلد اذا استفتى احد
المجتهدين افتاه بما ثبت عنده على انه حكم الشرع في الجميع واذا استفتى اخر فافتاه بخلافه افتاه على انه حكم
الشرع في حق الجميع ولا نزاع في اجتماع المتنافيين في شخص واحد في زمان واحد بخلاف الاباحة والحظر
في المراة والميتة فان الحكم في حق كل واحد من الشخصين ثابت بتخصيصه بالنص ليس بعام في حق الجميع
فلا يلزم اجتماع المتنافيين في حق شخص واحد وعورض بان الحق لو كان واحدا لزم اتباع الخطاء
واللازم باطل فالملزوم مثله اما الملازمة فلانعقاد الاجماع على وجوب اتباع الاجتهاد واما بطلان اللازم
فظاهر واجيب ببطلان اللازم في المجتهدات فان المسألة اذا كان فيها نص او اجماع وبذل المجتهد جهده

في الطلب ولم يطلع عليه كان مامورا باتباع ظنه مع انه خطا، سقين لوجود النص على خلافه فعلم
ان اتباع الخطا في المجتهدات اذا تعذر الوقوف على حقيقة الحق جائز قوله وصحة التكليف الى اخره جواب
عن قولهم لا بد لصحة التكليف بالاجتهاد من تعدد الحقوق اذ لو كان واحدا لزم تكليف ما ليس في الوسع
ومعناه ان صحة التكليف لا يعتمد صحة الاجتهاد ابتداء وانتهاء بل تحصل بما قلنا من صحة الاجتهاد
واصابة الحق ابتداء فان المكلف به هو الاجتهاد للاصابة لا الاصابة البتة لكنهم ان اصابوا اوجروا
على الاصابة وان اخطاوا اوجروا على الطلب وعذروا من الخطاء **قال** رحمه الله وقال ابو حنيفة
في مدعي الميراث اذا لم يشهد شهوده انا لا نعلم له وارثا غيره انى لا اكفل المدعي وهذا شيء احتاط به
القضاة الى اخره زعمت المعتزلة ان ابا حنيفة كان على مذهبهم استدلالا بما نقل عنه ان كل مجتهد
مصيب فانكر الشيخ ذلك ونقل فيه عن ابي حنيفة ومحمد ما يدل على خطاء المجتهد في اجتهاده تصحيحا
للمذهب وهو ما قال ابو حنيفة في مدعي الميراث اذا لم يشهد شهوده انا لا نعلم له وارثا غيره اني
لا اكفل المدعي اي لا اكلفه اعطاء الكفيل وهذا اي اخذ الكفيل شيء احتاط به بعض القضاة اراد به
ابن ابي ليلى والحال انه جور سماه جورا وان كان اخذ الكفيل ثبت عنده بالاجتهاد وان القاضي
مامور بالنظر وربما يظهر وارث اخر فيا خذ كفيلا من الحاضر نظر للغائب كما في الملتقط اذا رد اللقطة
على صاحبها ياخذ منه كفيلا احتياطا فلو كان الحق عنده متعددا لما سماه جورا وانما سماه جورا
لان القاضي الذي ياخذ الكفيل احتياطا في حق المطلوب وهو اخذ الكفيل مائل عن الحق وهو عدم
تكليف المدعي اعطاء الكفيل لان حق الحاضر معلوم بيقين فلا يجوز تاخير حقه لامر موهوم لا امارة عليه
والجور الميل عن الحق ومنه الجور يقال جار عن الطريق اذا مال عن قصده ومعنى الظلم لانه وضع الشيء
في غير محله وتكليف القاضي اعطاء الكفيل جبرا لامر موهوم وضع الشيء في غير محله فيكون ظلما
ودلالة هذا على جواز الخطاء في الاجتهاد غير خافية والجواب عن مسئلة اللقطة ان ذلك فيما اذا دفعها
بالعلامة لان حق الحاضر ليس بثابت فاما لو دفعها بالبينة فلا حاجة الى اخذ الكفيل في الصحيح
من الرواية وقال محمد في المتلاعنين تلاعنا ثلثا اي ثلث مرات اذا فرق القاضي بينهما نفذ الحكم وقد
اخطا السنة اي الطريقة المسلوكة في الشرع في هذا الباب فقد حكم بصحة الاجتهاد حيث نفذ
القضاء ثم اطلق عليه اسم الخطا، فان قيل هذا حكم على خلاف الكتاب والسنة فان اللعان فيهما
خمس مرات وما كان كذلك فهو باطل فكان الواجب ان لا ينفذ القضاء اجيب بانه حكم في موضع الاجتهاد
وما كان كذلك فهو نافذ اما الثانية فظاهرة واما الاولى فلان التكرار للتغليظ وهو يحصل بالاكثر
وللاكثر حكم الكل واقام الاكثر مقام الكل فاذا ادى اليه اجتهاده نفذ حكمه ولانه ان
كلمات اللعان لا ندرج شيء عليه ولان النص ... القضاء مخالف النص لان اصل الفرقة ومحلها غير مذكورين في النص وهذا الاجتهاد في محل التفرقة فان
من ابطل هذا القضاء يقول لا يقع الفرقة بلعانها بل تقع بلعان الزوج ودليل ما قلنا من المذهب ان المجتهد
يخطي ويصيب كثير في كتبهم سوى هاتين المسئلتين اورد دليل صحة مذهبنا في ان المجتهد يخطي ويصيب
سوى الادلة المذكورة والاول اظهر **قال** رحمه الله واما مسئلة القبلة فان المذهب عندنا
في ذلك ان المتحري يخطي ويصيب ايضا كغيره من المجتهدين الى اخره هذا جواب عما استدلوا به

من مسئلة القبلة وتوجيهه ان المذهب في ذلك ايضا عندنا ان المتحري يخطي ويصيب كغيره من المجتهدين
لان محمدا رحمه الله قال في كتاب الصلوة في قوم صلوا بجماعة وتحروا القبلة واختلفوا في الجهة فمن علم منهم
حال امامه وهو مخالف له في الجهة فسدت صلوته لانه مخطئ للقبلة على زعمه ولو كان الكل صوابا ولم يكن
ثابتا لما فسدت صلوته ولما كلفوا التحري في الطلب لجماعة صلوا في جوف الكعبة فانهم ليسوا بمكلفين
بطلب شيء فيل تصوير هذه المسئلة مشكل فان الصلوة اما نهارية واما ليلية والاختلاف في الاولى غير
متصور وفي الثانية كذلك لان الجهر بالقراءة فيها واجب وبالسماع يزول الاختلاف وقيل تصويرها ان
كانت الاولى في العميان وان كانت الثانية ففي الصم قوله واما قوله اي قول من ادعى الحقوق جواب معارضة
توجيهها لو لم يكن مصيبا لوجبت الاعادة على المخطي واللازم باطل فالملزوم كذلك وجواب اما محذوف
وتقرير فلا يصلح دليلا او ما ذلك فقوله فلانه ساد مسد الجواب وتقرير الجواب انما لا تجب الاعادة
لانه لم يكلف اصابة الكعبة يقينا وما ليس بمكلف به فعدمه لا يوجب الاعادة فعدم الاصابة لا يوجب
الاعادة اما الاولى فلانها ليست في وسعه لانقطاع الادلة بالكلية عند الاشتباه وما ليس في وسع
الانسان لا يكلف به لقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها واما الثانية فظاهر بل كلف طلبه اي
طلب الكعبة على تاويل البيت على رجاء الاصابة وقد حصل منه كذلك قوله لكن الكعبة استدراك من قوله
بل كلف طلبه ومعناه ان التكليف بطلبها وان حصل لكن الكعبة غير مقصودة من التكليف بطلبها
حتى لو قصد بالتوجه اليها تعظيمها كان كفرا وانما المقصود وجه الله تعالى قال الله ايما تولوا فثم
وجه الله قيل رضاء الله واستقبال القبلة وفي بعض النسخ استقبال الكعبة ابتلاء كاستقبال بيت
المقدس قبل التوجه اليها فاذا حصل الابتلاء عند الاشتباه بالتوجه الى ما شهد به قلبه وحصل
المقصود وهو طلب وجه الله سقطت حقيقة التوجه الى الكعبة لان عند حصول المقصود لا يبالي
بفوات الوسيلة كسقوطها الى جهتها عند الغيبة والخوف وعند الضرورة كما في الصلوة على الدابة
والصلوة في السفينة ثم استوضح فساد استدلالهم بهذه المسئلة بقوله الا يرى ان جواز الصلوة
وفسادها من صفات العلماء لا من صفات ما هو الحق حقيقة يقال عمل جائز وعمل فاسد ونحن نسلم
لكم ان المجتهد مصيب في حق العمل فكان دليلكم دالا على اصابة كل مجتهد في حق العمل ولا نزاع في ذلك
انما النزاع في اصابة الحق حقيقة والمسئلة لا تدل على ذلك فالاستدلال بها غير صحيح وثبت
ان مسئلة القبلة ومسئلتنا سواء وهذا اي ما ذكروا ان المتحري لم يكلف اصابة الكعبة بل
كلف طلبها على رجاء الاصابة مذهبنا وعند الشافعي كلف المتحري اصابة حقيقة الكعبة حتى اذا
اخطا من كل وجه اعاد اذا علم لانه مامور بالتوجه الى الكعبة بالنص وان كان غائبا والله اعلم
قال رحمه الله فاما من جعله مخطئا ابتداء وانتهاء فقد احتج بما روينا من اطلاق الخطا في الحديث
الى اخره احتج من جعل المجتهد عند الخطاء مخطئا ابتداء اي في نفس الاجتهاد وانتهاء اي
فيما هو الحق حقيقة باطلاق الخطاء في قوله عليه السلام وان اخطات فلك حسنة فان الخطاء المطلق
هو ما يكون ابتداء وانتهاء وبقوله عليه السلام في اسارى بدر روي ذلك انه حين استشار ابا بكر وعمر
فقال ابو بكر قومك لعل الله يتوب عليهم خذ منهم فدية تتقوى بها على الكفار وقال عمر

كذبوك واخرجوك فاضرب اعناقهم فان هولاء ائمة الكفر وان الله تع اغناك عن الفدا مال النبي عم
الى راى ابي بكر فنزل قوله تع ما كان لنبي ان يكون له اسرى الآية فقال صلى الله عليه وسلم
لو نزل بنا عذاب لما نجا الا عمر قالوا فيه دليل على ان اجتهاد عمر كان صوابا واجتهاد آخر لم يكن
كذلك من الاصل لمستجابه العذاب لولا المانع وهو الكتاب السابق فلو كان في الابتدا صوابا لما
استحق العذاب قيل المراد من الكتاب ما كتب في اللوح المحفوظ ان لا يعذب اهل بدر وقيل ان
يحل لهم الغنايم والفدا وبظاهر هذا النص تمسك المريسي ومن تابعه في انه اذا اخطا كان
آثما وايد ذلك بما نقل عن الصحابه واستفيض بسبيل الشهرة من تشنيع بعضهم على بعض مثل
قول ابن عباس الا يتقي الله زيد بن ثابت وقوله من شاء باهلته وقول عايشه ابلغي زيد بن ارقم
الحديث وقول ابي حنيفة هذا شي احتاط به بعض القضاه وهو جور وقول الشافعي من استحسن فقد
شرع وذلك كله يدل على ان الخطا يصلح سببا للعتاب والاثم والا لا يكون مفيدا واحتج اصحابنا
بحديث عمرو بن العاص حيث قال له النبي ان اخطات فلك حسنة والخطا من كل وجه لا يصلح
سببا للاجر وبقول الله تع في قصة داود وسليمان وكلا آتينا حكما وعلما والحكم والعلم انما
اريد به الحق فاما اصابة المطلوب من احدهما وذلك لان الله تع ذكر الحكم والعلم بعد ذكر
تخصيص سليمان بالفهم والذي اختص به لا بد وان يكون غير ما ذكر بعده لو الذي فاما ان يكون
المختص به هو الحق حقيقة او لا اخر لا سبيل الى الثاني لانتفا فايدة الاختصاص فتعين الاول
وقد سمى الثاني حكما والملاقه على الخطا من كل وجه غير موجه فيكون من وجه دون وجه وليس
ذلك جهة اصابة الحق حقيقة فتعين الاخرى واعترض عليه بان هذا التمسك انما يتم اذا سلم
الخصم ان ايتاء الحكم والعلم في تلك الحادثه وذلك ممنوع لجواز ان يكون المراد بها الحكم في نفس
الامر والعلم بوجوه الاجتهاد ويمكن ان يجاب عنه بانه على الاصل المذكور في باب الفاظ العموم
المعرفة اذا اعيدت تكون كانت الثانية عين الاولى وقد ذكر الحكم اولا معرفا بالاضافة ثم ذكر
منكرا وهذا اصل لا يترك الا بدليل وما ثمه دليل يترك به واحتجوا ايضا بالاثر وهو ما روي ان
مسروقا والاسود سبقا بركعتين من المغرب فلما قاما الى القضا صلى مسروق ركعة وجلس
ثم ركعة وجلس وسلم وصلى الاسود ركعتين وجلس وسلم ثم ذكرا ذلك لابن مسعود فقال كلا
كما اصاب وصنيع مسروق احب الي ووجه الاستدلال ان قوله كلا كما اصاب دليل على ان كل
واحد مصيب وقوله وصنيع مسروق احب الي دليل على ان الحق واحد فكان معنى اول كلامه
ان كلا منهما فيما عمل باجتهاده مصيب ومعنى اخره ان الحق الحقيقي مع مسروق عنده قيل هذا
دليل على ان الواحد احق وهو مذهب القايل بالاشبه لا على ان الحق واحد واجيب بان الاثر
لابن مسعود ومذهبه ان الحق واحد حيث قال وان اخطات فمني ومن الشيطان فلم يكن
مراده ان كليهما اصاب وان احدهما احق والا لكان متناقضا وبالمعقول وهو ان كل مجتهد
مكلف بما في وسعه وفي وسع كل احد طلب ما عند الله لا الاصابة فاستوجب الاجر
على ابتداء الفعل لانه ادى ما كلف اياه وحرم الصواب والثواب اي ثواب اصابة

الحق في آخره اما بتقصير منه او ابتدا حرمان من الله كمن قاتل الكفار على تحري النصرة كان مصيبا في قتاله
متثلا امر اعلاء كلمة الله وان قتل قال رحمه الله واما قصة بدر فقد عمل رسول الله
باشارة ابي بكر فكيف يكون خطا الا ان هذا كان رخصة والمراد بالاية على حكم العزيمة لولا الرخصة
فالمخطي في هذا الباب الى اخره ما كان لنبي ان يكون له اسرى حتى يثخن في الارض وكان ذلك كرامة خصصت
بها رخصه لولا كتاب من الله سبق بهذه الخصوصية لمسكم العذاب بحكم العزيمة على ما قاله عمر ووجه آخر
ما كان لنبي ان يكون له اسرى قبل الاثخان وقد اثخنت يوم بدر فكان لك اسرى كما كان لساير الانبيا
ولكن كان الحكم في الاسرى المن والقتل دون المفاداة فلولا الكتاب السابق في اباحة الفدا لكم لمسكم العذاب
واراد ان المجتهد مكلف بما في وسعه لا باصابة الحق وقد حصل الجواب عن قصة بدر فالمخطي في هذا الباب
اي في الفروع التي لا نص فيها لا يضلل ولا يعاتب الا اذا كان الطريق بينا فان العلم ثابت بان الخطاب لم
يتم الا لتقصير من قبله وعليه يحمل ما روي من التخطية والتشنيع فانه ظهر طريقه عند المخطي والمشنع واحترز
بقوله في الفروع عن المخطي في الاصول فانه معاتب لان الله تع نصب دلايل عليها توجب العلم يقينا في اصل الوضع
فلم يتبع في الخطا الا بغلة التامل وانما نسبنا القول بتعدد الحقوق الى المعتزلة لقولهم بوجوب الاصلح
وفي تصويب كل مجتهد وجوب القول بالاصلح فانه لا يشك ان الاصلح اصابة الحق واستحقاق الثواب عليه وفي
القول بان يلحق الولي بالنبي فانهم يقولون لا يجوز ان يفعل في حق نبي من الاكرام والافضال ما لا يفعله في حق غيره
لان العبد يبطل ذلك بفعله واختياره فالولي عندهم ملحق بالنبي في حق الافضال والاكرام وفي تصويب كل
مجتهد الحاق الولي بالنبي فانه لما كان مصيبا للحق في اجتهاده لا محالة كان قوله في الحقيقة مثل قول النبي عم
واجتهاده فثبت ان القول بالتصويب مبني على مذهبهم قيل القول بالتصويب لا يودي الى القول بالاصلح فان
كثيرا من اهل السنة ذهبوا اليه مع انكارهم القول بالاصلح بل مبنى التصويب على امرين احدهما وجوب الاصلح
كما ذكر الشيخ والثاني امتناع تكليف ما ليس في الوسع او فيما فيه حرج فمن قال به من اهل السنة بناه
على الثاني وما ذكر ان في التصويب الحاق الولي بالنبي اثر وجوب القول بالاصلح في حق العصمة ثم ذكر ما هو المختار
من العبارات في هذا الباب تحقيقا للمراد وهو ان يقال ان المجتهد يخطي ويصيب على تحقيق المراد به اي على
شرط ان يحقق ما هو المراد بهذا القول ويبين بان يقال المراد اصابة الحق الحقيقي واخطاؤه ليحصل الاحتراز
بذلك عن مذهب المعتزلة ظاهرا وباطنا وذلك لان القايلين منهم بالاحق يقولون ان المجتهد يخطي ويصيب
ويريدون بذلك اصابة الاحق واخطاؤه ولكن مخطي الاحق مصيب للحق حقيقة عندهم فاذا لم يرد
ويقولون يخطي ويصيب حقيقة كل واحد منها على التفسير الذي ذكرنا يكون احترازا عن الاعتزال ظاهرا
حيث حصل به الاحتراز عن مذهب من قال باستواء الحقوق لا باطنا فانه لم يحصل الاحتراز عن مذهب
القايلين بالاحق فاذا اردنا بهما اصابة الحق الحقيقي واخطاؤه فقد حصل الاحتراز عن المذهبين فكان ذلك احترازا
عن مذهبهم ظاهرا وباطنا واما تسميه مذهب القايل بتساوي الحقوق بالظاهر ومذهب القايل بالاحق
بالباطن فتسمية مناسبة وذلك لان تسمية مصيب الحق مخطيا ليست بظاهر وانما هي لامر باطني وهو
اعتباره بالنسبة الى الاحق وعلى هذا اي على ما ذكرنا من تصويب المجتهد وتخطيته على تحقيق المراد ادركنا
مشايخنا وعليه مضى اصحابنا المتقدمون فلا ينسب اليهم هوى ولا بدعة ولا شي مما عليه اهل الاهوا

كالمعتزلة الذين ذهبوا الى تصويب كل مجتهد فان ذلك يفضي الى سقوط الابتلاء والى بطلان الاجتهاد
كما تقدم ويتصل بهذا الاصل يعني ان تصويب المجتهدين وتخطئتهم مسئلة تخصيص العلل كما سيأتي
بيانه وقيل بهذا اي ببيان احكام العلة وهو بعيد وهذا اي ما يشرع فيه باب فساد تخصيص العلل
قال رحمه الله من اصحابنا من اجاز تخصيص العلل المؤثرة وذلك بان يقول كانت علتي توجب
ذلك لكنه لم يجب لمانع فصار مخصوصا من العلة الى اخره الاصل عدم تخلف الحكم عن الوصف المدعى
علة فان تخلف في بعض الصور فلا يخ اما ان يكون لمانع او لا والاول يسمى تخصيص العلة والثاني
النقض وسمي الاول تخصيصا وان كان المعنى في ذاته شيئا واحدا لا عموم فيه لانه باعتبار حلوله في محال
متعددة في الوصف بالعموم فاخراج بعض محاله عن تاثيره وقصر عمله على الباقي يشبه العام الذي خص
فسمي به مجازا والاختلاف في ان القسم الثاني وهو النقض مبطل للعلية فان المنتقض لا يصلح علة شرعا
واما الاول فلا يخ اما ان يكون مستنبطة او منصوصا عليها فان كان الاول فقد ذهب القاضي ابو زيد
ومشايخ العراق كالكرخي والجصاص الى جوازه وهو مذهب مالك واحمد بن حنبل وعامة المعتزلة وذهب مشايخ
ما وراء النهر غير القاضي ابي زيد الى عدم جوازه وهو اظهر قولي الشافعي وان كان الثاني فالقائلون بجوازه
في المستنبطة اختلفوا في جوازه فمنهم من جوزه ومنهم من لم يجوزه وهو مختار عبد القاهر البغدادي
والاسفرايني وانه منقول عن الشافعي ومثال ذلك ان يقول المعلل عند ظهور التخلف كانت علتي توجب ذلك
لكنه لم يجب لمانع فصار مخصوصا من العلة بهذا الدليل احتج المجوزون بان التخصيص غير المناقضة لغة
وشرعا واجماعا وعرفا اما لغة فلان النقض اسم لفعل يرد فعلا سبق على طريق المضادة كنقض
البناء والتخصيص بيان انه لم يدخل ليس بنقض ولا ابطال واما شرعا فلانه جائز في النصوص
دون المناقضة واليه اشار الشيخ بقوله وتدعي الخصوص على الكتاب والسنة واما اجماعا فلان
الاحكام تثبت على خلاف القياس بسنة او اجماع او ضرورة وذلك تخصيص لا مناقضة ولهذا سماها
الشافعي مخصوصا عن القياس ونحن معدولا بها عنه واليه اشار بقوله مخصوص منه بالاجماع واما فقها
اي بالنظر الى المعنى الفقهي فلان الخصم يعني المعلل اذا ادعى ان هذا الوصف علة فاذا وجد ولا حكم له وهو
المعنى بالتخلف احتمل ان يكون عدم الحكم هناك لفساد العلة فيكون مناقضا واحتمل ان يكون لمانع
فاذا بين بابراز مانع صالح يكون مقبولا لانه بيان احد محتمليه والا فقد تناقض اي ظهر تناقضه بجعل
الوصف علة تارة وبعدمه اخرى ولذلك اي ولاحتمال هذين الامرين لا يقبل قوله خص بدليل لاحتمال
تعين جهة الفساد بالعجز عن ابراز ما يصلح مانعا لاشتراط كون المانع راجحا او مساويا بخلاف
النصوص فانها لا تحتمل الغلط والفساد فلا يبقى لعدم الحكم مع وجود النص وجه الا الخصوص لجواز
على كلام الشارع فلم يحتج الى اثباته بدليل فاما ما نحن فيه فاحتمال الفساد فيه قائم فما لم يتبين
دليل الخصوص لا ينتفي جهة الفساد فلا يصلح حجة مع الاحتمال فيل يحتمل ان يكون فيه مانع صالح
ولا يمكنه ابرازه فلا يثبت الفساد بالاحتمال واجيب بان الاصل في التخلف هو التناقض وهو ممتنع
والصواب ان المعلل محتاج الى تصحيح علته عند الخصم فما لم يكن ابراز لا يكون دافعا له ح فلا يكون
معتبرا **قال** رحمه الله وبني على هذا تقسيم الموانع وهي خمسة حسا وحكما مانع يمنع

انعقاد العلة ومانع يمنع تمام العلة الى اخره ما يجوز تخصيص العلل بني على تخصيصها تقسيم الموانع وهي خمسة
حسا وحكما اي في الحسيات والشرعيات مانع يمنع انعقاد العلة ومانع يمنع تمامها ومانع يمنع حكم العلة ومانع
يمنع تمامه ومانع يمنع لزومه وذلك اي الموانع حسا تتبين في الرمي فان الرمي علة للقتل اذا اصاب المرمي متوجهة
على الرامي احكام القتل فاذا قصد الرمي اليه لكن انقطع وتر القوس او انكسر فوق السهم وهو موضع الوتر منه
منع ذلك انعقاد الرمي علة واذا حال بين الرامي ومقصده حائط فرده عن سننه فقد منع تمام العلة لان تمامها
بوصول السهم اليه باشتداده ولم يوجد واطلاق العلة على هذين القسمين مجاز تسمية باعتبار ما يؤول اليه
لولا المانع وفي الحقيقة انتفاء الحكم لانتفاء العلة لا للمانع مع وجودها واذا اصاب المرمي اليه لكنه دفعه بترس
او غيره فقد منع ابتداء الحكم بعد تمام العلة لان اتصال الترس مانع من الاتصال كالحائط فيكون مانعا تمام العلة
لا ابتداء الحكم لان الترس والجوشن والقباء ونحوها متصل به كالبدن فاتصال السهم به كاتصاله بالبدن
وانما الحائط فانه منفصل عنه واذا اصابه وجرحه لكنه داواه فاندمل الجرح فقد منع الاندمال مع المداواة
تمام الحكم لان الجرح انما يتم قتلا اذا سرى فاذا اندمل فقد انقطعت السراية فامتنع تمام الحكم واذا اصابه
السهم ثم مرض به وصار صاحب فراش ثم صار الجرح او المرض الحاصل به كطبع خامس يأمن منه صاحبه غالبا
بمنزلة لزوم الحكم اي منع الجرح ان يصير قتلا لان معنى لزومه صيرورته قتلا في الحال فان قيل اذا منع الجرح
ان يصير قتلا صار كالاندمال في التحقيق لان كلا منهما يمنع من زهوق الروح فكان القسمان واحدا
ولهذا لم يذكر القاضي هذا القسم اجيب بان الشيخ نظر الى بقاء الجرح بعد صيرورته طبعا فانه لم يندفع
الحكم بهذا المانع بالكلية لاحتمال ان يصير قتلا في العاقبة وانما اندفع صيرورته قتلا في الحال فكان مانعا
لزوم الحكم دون اصله بخلاف الاندمال فان الجرح يندفع به بالكلية حالا ومالا فلم يتم به الحكم ولا لزم
فكان اقوى قال صاحب الكشف جعل صيرورته طبعا مانعا عن لزوم الحكم مشكل لان الحكم ان كان هو القتل
فنفيه ثابت فيه كما في الاندمال فلا يستقيم جعله ثابتا غير لازم وان كان هو الجرح فهو لازم بعد ما صار
طبعا فلا يستقيم ان يجعل كونه طبعا مانعا عن اللزوم ايضا ويمكن ان يجاب عنه بانا نختار ان يكون الحكم هو القتل
قوله فنفيه ثابت فيه كما في الاندمال قلنا نفيه ثابت في الحال اي الحال والاول مسلم وثبوت الحكم ليس باعتباره
بل عدم اللزوم باعتباره والثاني ممنوع فان الجرح قائم ووجود الحكم به ممكن فيه فبهذا الاعتبار ثبوته
ولا تنافي بين نفي الشيء وثبوته في زمانين مختلفين ثم الحصر في الاقسام المذكورة استقرائي ويجوز
ان يقال ما نحن فيه انما هو العلة وحكمها وللاول مانعان وللثاني ثلثة وذلك لان الرامي اذا قصد الرمي
فلا يخ اما ان يصدر السهم من قوسه رميا اولا والثاني هو الاول وهو الذي لم ينعقد علة والاول اما ان
يصل الى المرمي اولا والثاني هو القسم الثاني وهو الذي حال بين الرامي والمقصد حائل فالحائل مانع تمام العلة
والاول ليس مما نحن فيه لانه تم علة وليس كلامنا في العلل بل في الموانع ثم اذا اصاب السهم المرمي فلا يخ اما
ان جرحه اولا والثاني هو الاول اي الذي منع ابتداء الحكم بدفعه بترس او غيره كما مر والاول اما ان يزول
الجرح بالاندمال اولا والاول هو القسم الثاني وهو الذي منع تمام الحكم والثاني هو القسم الثالث اعني الذي
يمنع لزوم الحكم وهذه قسمة دائرة بين النفي والاثبات فتفيد الحصر لا محالة ومثال تقسيم الموانع في الشرعيات
البيع فانه علة لملك الثمن والمبيع جميعا واذا اضيف الى حر كان ذلك مانعا في اصل الانعقاد لعدم المحل لان

اضيف الى غير الملك منع كونه غير مملوك تمام الانعقاد في حق المالك اما انه منعقد فبدليل انه يلزم
باجازته وغير المنعقد لا يصير لازما ومتعديا بالاجازة واما كونه غير تام فبدليل انه يبطل بموته
ولا يتوقف على اجازة الورثة وقيد بقوله في حق المالك لانه تام في حق العاقد حتى لم يكن له ولاية
ابطاله واذا بيع بخيار الشرط كان الخيار مانعا ابتداء الحكم وهو الملك لتعلق ثبوته بسقوطه
حتى لا يخرج البدل الذي في جانب من له الخيار عن ملكه وان انعقد البيع على التمام واذا اشترى
عالم برؤيته افاد الملك لكن الصفقة لا يتم الا بالقبض ويتمكن المشتري من الفسخ اذا رآه فكان
غير لازم لمنع الخيار عن التمام واذا راى المبيع واشتراه افاد ثبوت الملك وولاية التصرف في المبيع
ولا يتمكن المشتري من الفسخ بغير رضى او قضاء لكن ليس بلازم لثبوت ولاية الرد بالعيب فكان
خيار العيب مانعا لزوم الحكم قيل وانما اختلف مراتب هذه الخيارات لان خيار الشرط يثبت
بالشرط والشرط داخل على الحكم دون السبب كما عرف وخيار الرؤية يثبت بناء على فوات تمام
الرضا لان تمامه يحصل بالعلم واصله وان كان يحصل بالاشارة والوصف لكنه لا يتم الا بالرؤية
فقبلها ينعقد موجبا للملك لوجود اصل الرضا غير تام لعدم الرؤية وخيار العيب ثبت بناء على
ثبوت حق المطالبة بتسليم الجزء الفائت لا على فوات الرضا لان العلم بالاوصاف قبل رؤيته موضع
العيب يثبت على الوجه الذي اقتضاه العقد وهو صفة السلامة فاذا اطلع على عيب يثبت
له حق المطالبة بتسليم ما فات فاذا عجز عن تسليمه ولا يمكن اسقاط بعض الثمن بمقابلته لان
الاوصاف لا يقابلها شيء من الثمن ثبت له ولاية الرد دفعا للضرر **قال** رحمه الله
واما الدليل على صحة ما ادعينا من ابطال خصوص العلل ان تفسير الخصوص ما مر ذكره الى اخره
اراد بقوله ما ادعينا قوله باب فساد تخصيص العلل ولم يذكر مذهبه صريحا ويدل على
ذلك وجوه منها ما ذكره الشيخ ههنا ان تفسير الخصوص ما مر ذكره ان دليل الخصوص يشبه الناسخ
بصيغته لكونه دليلا مستقلا لو تاخر كان ناسخا ويشبه الاستثناء بحكمه لانه لبيان انه
لم يدخل تحت الجملة كما تقدم واذا كان كذلك اي اذا كان دليل الخصوص يشبه الامرين وقع التعارض
بين الشبهين وهو العام ودليل الخصوص بحسب الظاهر ولم يفسد احدهما اي لم يبطل العام
بلحوق دليل الخصوص به كما ذهب اليه بعض ولم يبطل دليل الخصوص بابهام اذا كان مجهولا
كما ذهب اليه بعض اخر بل صار العام مستعملا فيما بقي بعد التخصيص يذكر الكل وارادة
البعض مع بقاء العام حجة كما مر في باب العام اذا لحقه الخصوص وهذا اي التخصيص على هذا
الوجه وهو ان تبقى العلة حجة فيما وراء موضع التخصيص لا يستقيم في العلل بوجه لان ذلك اي
التخصيص على هذا التفسير يؤدي الى تصويب كل مجتهد فان صحة الاجتهاد يثبت بعد
تاثيره بسلامته عن المناقضة لظهور خطائه بالمناقضة فان جاز التخصيص جاز لكل
مجتهد اذا ورد عليه نقض ان يقول كانت علتي تقتضي ذلك لكنها خصت لمانع ويتخلص
عن النقض فيسلم اجتهاده عن الخطاء فيكون المجتهد مصيبا ويجب عصمة الاجتهاد عن الخطاء
وفي ذلك اي في تصويب كل مجتهد وعصمة الاجتهاد عن الخطاء قول بوجوب الاصلح وذلك باطل

المعرف في موضعه ورده بانا لا نسلم ان التخصيص يؤدي الى تصويب كل مجتهد لجواز ان يكون شرطه بيان مانع
صالح وقد لا يقدر المجتهد على ذلك ولئن سلمنا ذلك لكن لا نسلم انه يلزم منه وجوب القول بالاصلح فان كثيرا
من اهل السنة قالوا بالتصويب مع انكارهم القول بوجوب الاصلح واجيب بان القول بالتخصيص في
القول بالتصويب فان من قال بالتصويب يحتاج الى القول بالتخصيص لان النقض يوجب كون المعلل
مخطيا ضرورة وهو خلاف معتقدهم فالقول بالتصويب دعاهم الى القول بجواز التخصيص ضرورة
واما قول الشيخ في تصويب المجتهد قول بوجوب الاصلح فصحيح لانه من فروع القول بوجوب الاصلح والتزام الفرع
وانكار الاصل غير صحيح منهما وهذا مبني على استحالة تكليف ما ليس في الوسع لا يرد الالزام اذا ثبتت الملازمة
بين القولين **قال** رحمه الله لكن الحكم انما يمتنع بزيادة وصف او نقصانه الذي نسميه مانعا
مخصصا وبزيادته او نقصانه يتبدل العلة الى اخره هذا هو المخلص عند ورود صورة النقض على
العلة وهو استدراك من قوله وهذا لا يكون في العلل ابدا يعني لا يقع التخصيص في العلل المؤثرة بوجه
لكن الحكم قد يمتنع بعد وجود ركن العلة بزيادة وصف او نقصانه وهو الذي يسميه اهل التخصيص
مانعا بزيادة الوصف او نقصانه يتبدل العلة لا محالة لان بالزيادة يصير كل العلة بعضها وبالنقصان
يفوت بعضها والكل ينتفي بانتفاء جزئه فيحصل التغيير ضرورة فكان عدم الحكم الى مانع مع قيام العلة
وصار كدليل الخصوص في بعض ما تناوله العام مع قيام دليل العموم ونحن ننسب العدم الى عدم العلة
لان العلة تنعدم لعدم وصف في العلة او زيادتها والعدم بالعدم ليس من باب الخصوص واعترض
عليه بان القول باضافة عدم الحكم الى عدم العلة في صورة التخصيص يؤدي الى التصويب لان كل
مجتهد ورد على علته نقض يمكنه ان يقول عدمت علتي في صورة النقض وذلك يؤدي الى القول بوجوب
الاصلح كما مر وهو باطل والجواب ان الاطلاع على صدقه ممكن بالنظر الى ما سوى صورة النقض
واعتبار علته فيه فان نقص شيء او زاد في صورة النقض كان صادقا والا فهو نقض بخلاف دعوى
التخصيص فانه اذا قال علتي كانت تقتضي ذلك لكن منع عن ذلك مانع كان قوله تقتضي في حيز النزاع
ولم يمكن الاطلاع على الاقتضاء مع وجود النقض ولقائل ان يقول اذا اعتبر ما عدا صورة النقض
فوجدت العلة موثرة فيه ووجد في صورة النقض ما يكون مانعا صالحا امكن الاطلاع على كونها
مقتضية والتخلف للمانع ولعل الحق ان تمشية العلة عند ظهور صورة نقض على الوجه الذي ذهب
اليه الشيخ من كون الانتفاء منسوبا الى انتفاء العلة اكثر جدوى في صنعة الاستدلال من الوجه
الاخر لسلامته عن كون الوصف علة غير علة فيها كالاسبق لهذا النوع من المناظرة واما ان يترتب
ثمرة على ذلك فائدة علمية يترتب عليها حكم اصلي كتصويب كل مجتهد او القول بوجوب الاصلح فليس
كذلك لان انتفاء العلة على هذا الوجه المذكور يستلزم زيادة وصف او نقصانه اي الذي سماه المخصص
مانعا فان كان القول بالتخصيص يستلزم التصويب والاصلح كان القول بانتفاء الحكم لانتفاء
العلة كذلك لان لازم اللازم لازم وان لم يكن بطل الالزام وهذا اي ما ذكرنا من اضافة عدم
الحكم الى عدم العلة طريق اصحابنا في الاستحسان يريد بذلك الرد على الكرخي في قوله التخصيص جائز
عند اصحابنا لانهم قالوا بالاستحسان وليس ذلك الا التخصيص فان حكم القياس امتنع في صورة الا
ستحسان

لعدم العلم بالمانع او بجامع الخصوص ثم اشار الى الفرق بين قولنا وقولهم في العلل المؤثرة انهم يسمون ونحن نسميه عدم الحكم

لمانع مع وجود العلة وذلك لان القياس ان ترك بالنص يعني ان كان الاستحسان بالاثر فالنص اقوى
من القياس فلم يبق القياس علة فكان عدم الحكم لعدم علته لا لمانع اوجب الخصوص وهذا خلاف
النصين فان احدهما لا ينسد بالاخر فوجب القول بالخصوص وكذلك اذا عارض القياس اجماع او ضرورة
لم يبق الوصف علة في الضرورة اجماعا والاجماع مثل الكتاب والسنة وكذا اذا عارضه استحسان — لان ح
يعني قياسا خفيا تحدم الاول لما مر في باب الاستحسان فصار عدم الحكم لعدم العلة فلم يكن من باب — اوجب ح
الخصوص وكذلك نقول في ساير العلل المؤثرة اذا تخلفت احكامها ان العدم مضاف الى عدم العلة
لا لمانع مع وجودها **قال** رحمه الله وبيان ذلك في قولنا في الصايم اذا صب الماء في حلقه
فسد صومه لان ركن الصوم قد فات ويلزم عليه الناسي الى اخره يعني بيان ما قلنا ان عدم
الحكم لعدم العلة في الصايم اذا صب الماء في حلقه مكرها فان صومه فسد خلافا للشافعي وذلك
لان ركن الصوم وهو الامساك عن المفطرات قد فات بوصول الغذاء الى جوفه وما فات ركنه فسد
فان قيل لا نسلم ان بفوات الركن يفسد الشيء فان الناسي اذا اكل فقد فات ركن صومه بوصول المفطر
الى جوفه ولم يفسد صومه بالاتفاق فمن اجاز تخصيص العلل اجاب بانه امتنع حكم هذا التعليل ثمة
لمانع وهو الاثر ومن لم يجوز اجاب بان عدم فساد صومه لعدم هذه العلة وهو فوات الركن لان
النسيان لما كان من صاحب الشرع كان فعل الناسي منسوبا اليه فسقط عنه معنى الجناية وصار
الفعل عفوا فلم يكن افطارا فكان امساكا حكما فكان بقاء الصوم لبقاء ركنه قيل فيه انكار الحس
والعقل والشرع وانقلاب الحقيقة فان الاكل موجود حسا وشرعا فلو قلنا بعدمه لزم الانقلاب
واجيب بان الصوم ليس هو الامساك الحسي بل امساكا اعتبره الشارع فليس لوجود الاكل الحسي في ذلك
مدخل وكذلك العقل لا مدخل له في كيفية العبادات والوجود الشرعي للاكل ممنوع فان الافطار
الشرعي انما يتحقق بفعله فطرا وقد انتفى ذلك بقوله عليه السلام تم على صومك فانما اطعمك الله وسقاك سماه صوما — بجعل ح
والحق غير معتبر فبقي ان يكون شرعا فدل على عدم اعتبار فعله فطرا وانما لزم الانقلاب ان — موجود ح
لو جعلنا الاكل غير اكل وليس كذلك بل نقول الشرع لم يجعل اكله فطرا ومثل قولنا في الغصب انه
لما صار سبب ملك بدل المال اي ملك القيمة وجب ان يكون سبب ملك المبدل اي المغصوب تحقيقا
للتساوي او لئلا يجتمع البدل والمبدل في ملك واحد فان قيل الا ترى ان ما كان سببا لملك البدل
كان سببا لملك المبدل وهو منع للملازمة فان المدبر اذا غصبه شخص فانه يوجب الملك في قيمته
ولا يوجبه للغاصب في المدبر فان الحكم هذه العلة امتنع فيه لمانع وهو ان المغصوب ههنا وهو — اجيب بان ح
المدبر لا يحتمل الانتقال من ملك الى ملك كان تخصيصا وهو باطل وانما الصحيح في الجواب ما قلنا ان الحكم
عدم لعدم العلة وهو كون الغصب سببا لملك بدل العين المغصوبة فانه ليس بموجود في غصب
المدبر لا محالة لان ضمانه ليس ببدل العين المغصوبة لكنه بدل عن اليد الثابتة للمالك لما
ان المدبر ليس بمحل للنقل لوجود جهة العتق فيه لكن للمولى فيه يد معتبرة كما في القن والغاصب
فوت عليه اليد فكان الضمان بمقابلتها لا بمقابلة العين فكان عدم الحكم وهو ملك المدبر لعدم العلة
وهي ايجاب البدل بمقابلة العين لا لمانع وفيه بحث لان اليد اما ان تكون عينا او منفعة لا سبيل

الى الاول لانه عبارة عن ولاية التصرف وهي ليست بعين على ما سيجيء في باب العوارض فتعين الثاني وقد تقدم
في اول الكتاب ان المنافع لا تضمن بالغصب والجواب ان علة عدم ضمان المنافع غير موجودة ههنا وهي ما ذكرنا
هناك ان الغصب ازالة اليد المحقة والمنافع لم تكن موجودة عند الغصب حتى تزال اليد عنها فلا يرد عليها فلم
يجب الضمان واما هذه المنفعة وهي اليد فهي كانت ثابتة وقد ازالت لانه يقال اليد غير مغصوبة والا لزم
ازالة اليد عن اليد والعين ليس البدل في مقابلتها على ما قلتم والمنافع لا تضمن بالغصب فلا يلزم الضمان لانا
نقول الضمان في مقابلة ازالة اليد عن المدبر من حيث هو مدبر والمدبر وان كان مشتملا على العين
والمنفعة وكل منهما لا يضمن لكن يجوز ان يكون من حيث هو مجموع موجبا للضمان وان لم يكن كل جزء كذلك
والمدبر من حيث هو مدبر لا يحتمل الانتقال فلم يكن علة ملك البدل فيه موجودة فكان انتفاء الحكم لانتفاء
العلة هذا والله اعلم وهذا اي جعل دليل الخصوص دليل عدم العلة اصل هذا الفصل يعني تخصيص العلل
فاحفظه واحكمه تبلغ المعنى اي هذا الاصل ففيه فقه كثير ومخلص كثير اما الاول فلان المعلل يحتاج
في رعاية هذا الاصل الى ضبط جميع اوصاف العلة في كل صورة ليمكنه رد ما يرد عليه نقضا بهذا الطريق
واما الثاني فلان جميع صور التخصيص يبطل بهذا الاصل فكانت رعايته واجبة **قال** رحمه الله
وانما يلزم الخصوص على العلل الطردية لانها قائمة بصيغها والخصوص يرد على العبارات دون المعاني الى اخره
يعني انه كان التخصيص كان بجواز القول به لازما على العلل الطردية لان العلل الطردية قائمة بصيغتها
اي بعباراتها والخصوص يرد على العبارات فالعلل الطردية يرد عليها الخصوص اما الاولى فلان اهل
الطرد جعلوا نفس الوصف علة من غير نظر الى تاثير فكان موجبا بصيغته كالنص فاذا تخلف الحكم
عنه لزم حمل ذلك على التخصيص كما في النص والا لزم التناقض واما الثانية فلان التخصيص مما يرد على
اللفظ دون المعاني الخالصة حتى تخلف الحكم انما قيد المعاني بالخالصة لانه قد يكون في المعاني تبعا
للالفاظ لكونها لازمة للالفاظ فاذا خصصت الالفاظ خصصت معانيها هذا ما ذكروه وفيه بحث
اما اولا فلان القائل بالعلل الطردية انما يجعل الوصف علة من غير نظر الى تاثير والوصف معنى لا صيغة
وان لم يكن موثرا او انتفاء الخاص لا يستلزم انتفاء العام واما ثانيا فلان ما ذكر الشيخ يفهم منه ان
التخصيص عند اهل الطرد جائز وليس كذلك فانهم زعموا ان العلل لا تقبل الخصوص وسموا الخصوص نقضا
لزعمهم ان الحكم متعلق بعين الوصف فلم يجز تخلف الحكم عنه بلا مانع وهذا يدل على انهم اشد انكارا له
من اهل التاثير كذا في بعض الشروح فاجيب عن الاول بان اهل الطرد يجعلون كل وصف بمنزلة نص
من النصوص وكما جاز تخصيص النصوص جاز تخصيص الاوصاف وفيه نظر لانهم يجعلون الوصف بمنزلة النص
بمعناه دون صيغته وعن الثاني بان شدة انكارهم انما هو للنقض والتخصيص ليس بنقض ولئن سلمنا ذلك كان
قول الشيخ وانما يلزم الخصوص بتقدير الفرض يعني لو فرض جوازه فاهل الطرد يلزمهم جوازه وفيه نظر لان
في لفظ الشيخ ليس ما يدل على الفرض **قال** رحمه الله ومن ذلك قولنا في الزنا انه حرث للولد فاقيم
مقامه ولما خلق الولد من مائهما واجتمعا على الوطء وجاءت بينهما شبهة البعضية بواسطة الولد صارت امهاتها
وابناتها الى اخره اي ومما يجعل من التخصيص عندهم وهو مما يضاف عدم الحكم الى عدم العلة عندنا قولنا
في الزنا انه حرث للولد فاقيم الزنا مقام الولد ولما خلق الولد من مائهما واجتمعا على الوطء وجاءت بينهما

شبهة البعضية بواسطة الولد صارت بناتها وامهاتها كبناته وامهاته وآباؤه كآبائها وابناؤها فيلزم (وابناؤه صح)
على هذا التعليل وهو شبهة البعضية عدم تحريم الاخوات والعمات والخالات فقال اهل المقالة الاولى
يعني المجوزين للتخصيص انه مخصوص بالنص يعني ان العلة الموجبة للحرمة وهي شبهة البعضية موجودة
في حق هؤلاء ولكن الحكم لم يثبت لمانع وهو قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم او قوله وان تجمعوا بين الاختين وقوله
عليه السلام لا تنكح المرأة على عمتها الحديث وقلنا يعني الذين لم يجوزوا التخصيص واضافوا عدم الحكم الى عدم
العلة ان العلة لم توجد لا انها وجدت وامتنع الحكم لمانع وذلك لان العلل صارت عللا شرعا لا بذواتها
والشرع لم يجعلها علة عند معارضة النص وفي هذا اي في تحريمهن على سبيل التابيد معارضة النص لان النصوص (عندي صح)
الموجبة لحرمة المصاهرة وهو قوله تعالى وامهات نسائكم وربائبكم اللاتي في حجوركم وحلائل ابنائكم ولا
تنكحوا ما نكح اباؤكم ولا يبدين زينتهن الا لبعولتهن او آبائهن توجب حرمة الامهات والبنات والآباء
والبنين خاصة فلو اثبتنا حرمة الاخوات وغيرهن بهذه العلة في الفرع وهي الزنا لازداد حكم النص
باستداد الحرمة اليهن بالعلة وذلك باطل لان العلة لا تعارض النص بل تسقط في مقابلته فيكون عدم
الحكم لعدم العلة لا لمانع مع قيامها وليس هذا من باب خصوص العلل في شيء وهذا واضح جدا او اعترض
بانا لا نسلم ان العلة تعارض النص ههنا لان النصوص المذكورة لم تدل على الاقتصار واجيب بان سياق
الكلام ومحله يقتضي ذلك ولكل واحد من الفريقين في هذه المسئلة كلام طويل اعرضنا عن ذكره فان
فيما ذكرنا الكفاية لمن رزق الفطنة ولهذا قال الشيخ ومن احكم المعرفة واحسن الطوية سهل عليه
استخراج الجملة المسائل التي لم نذكرها وفي الظاهر تراءى انها من قبيل التخصيص كما ذكرنا في هذا
الشرح في مواضع على هذا الاصل وهو اضافة عدم الحكم الى عدم العلة والطوية العقيدة ومعناه
ترك التعنت والتامل عن انصاف **قال** رحمه الله باب وجوه دفع العلل العلل قسمان
طردية ومؤثرة وعلى كل قسم ضروب من الدفع اما العلل المؤثرة الى آخره لما فرغ من بيان تفسير القياس
وشرطه وركنه وحكمه شرع في بيان دفعه ليتم بيانه لان القياس انما يتم اذا خلا عن الدفع والعلل قسمان
طردية ومؤثرة والاحتجاج بالطرد وان كان فاسدا الا انه لما مال اليه عامة اهل النظر ذكره وذكر دفعه
ليتبين ما يعترض عليه وعلى كل قسم ضروب من الدفع اما العلل المؤثرة وانما ذكر الطردية في الاجمال اولا لانه
لما لم يكن الاحتجاج بها صحيحا كان اولى بكونها مدفوعة فقدمها تلويحا الى ذلك وقدم المؤثرة في التفصيل
لانها هي الاصل ودفعها بطريق فاسد وبطريق صحيح اما الفاسد فاربعة اوجه وقدمه على الطريق
الصحيح لان للصحيح شعبا كثيرة فاراد ان يفرغ من بيان الفاسد ليشتغل في شان الصحيح على تمكن
وفراغ وهي المناقضة وفساد الوضع وقيام الحكم مع عدم العلة والفرق بين الاصل والفرع ولفظ الحصر
في ذلك استقرائي والسؤال عن تقديم بعض على آخر دوري فلا يكون واردا اما المناقضة اي فساد الدفع
بالمناقضة تخلف الحكم عن العلة لا لمانع كما مر فلما قلنا ان الصحيح من العلل ما ظهر اثره الثابت بالكتاب (وهي صح)
والسنة وما ثبت اثره بالكتاب والسنة لا يحتمل المناقضة وكذلك اذا كان الاثر ثابتا بالاجماع مثاله
ما قال علماؤنا شهادة احد الزوجين للآخر غير مقبولة لتمكن التهمة فيها كشهادة الولد لوالده وبالعكس
فان نوقض بشهادة صاحب الدين لمديونه او احد الشريكين في غير مال الشركة فانها تقبل مع وجود التهمة

كان باطلا لانعقاد الاجماع على ان التهمة مانعة فكان الاشتغال بنقضه سفها لكن يقال ان التهمة غير متحققة
فيما ذكر لعدم تصرف احدهما في مال الآخر بلا اذن بخلاف فيه العلل المؤثرة تقبل التعارض بالاتفاق مع ان الادلة
المذكورة لا تحتمل حقيقة التعارض كما لا تحتمل حقيقة التناقض فوجب اما شمول الجواز او شمول العدم للاعتراضين
واجيب بان الادلة المذكورة تحتمل التعارض لجهلنا بالناسخ فكذلك العلل التي ثبت اثرها تحتمل ان تتعارض لجهلنا (بهما صح)
بما هو علة للحكم حقيقة اما المناقضة فلا تحتملها النصوص فكذا العلل الثابتة بها وقيل في جوابه ان التناقض
يبطل نفس الدليل لنسبة الجهل والسفه الى صاحب الشرع والتعارض يقرر ويلزم نسبة الجهل الينا قوله لكنه
الضمير للشان اذا تصور مناقضة وجب تخريج النقض على الاصل الذي مر من عدم الحكم لعدم العلة باعتبار نقصان
وصف او زيادته فانه مخلص كبير لا لمانع يوجب الخصوص فانه فاسد كما مر ومثال ذلك قولنا في مسح الرأس انه
مسح في وضوء فلا يسن تكراره كمسح الخف فان اوردا النقض بالاستنجاء بالحجر فانه مسح في وضوء يسن تثليثه
فان العدد وان لم يكن مسنونا عندنا لكن اذا احتيج الى التثليث يقع سنة بالاجماع اجيب بان الاستنجاء
ليس بمسح بل هو ازالة النجاسة العينية فان الحدث اذا لم يعقب اثرا بان خرج الريح لم يسن مسحه بل
الاستنجاء عنه بدعة ولان غسل المخرج بالماء افضل ولو كان المشروع مسحا لكان الغسل بدعة كما
في مسح الرأس ومسح الخف قيل فساد الدفع بالمناقضة على العلل المؤثرة قول القاضي والشيخين ومتابعيهم
واما عند عامة الاصوليين فان السؤال بالنقض صحيح يبطل به العلة خصوصا عند من لم يجوز تخصيص العلة
فان التخصيص اذا لم يجز كان نقضا والنقض يبطل العلة قال صاحب الكشف مراد الشيخ بعد ظهور اثرها
باتفاق الخصمين كما ذكرنا من المثال فاما قبل تسليم الخصم ظهور التاثير فصحيح كما هو مذهب الجمهور وهو مانعة
في نفس الوصف في التحقيق **قال** وكذلك فساد الوضع لا يتصور بعد صحة الاثر اذا لا يوصف الكتاب
والسنة والاجماع بالفساد الى آخره الاعتراض بفساد الوضع يستعمل في دفع العلل الطردية كالاعتراض
بالمناقضة لا يتصور وروده على العلل المؤثرة بعد صحة الاثر اذ الكتاب والسنة والاجماع لا يوصف بالفساد
فاذا قال السائل ان الوصف يأبى الحكم كان ذلك فاسدا غير مسموع فكان مثل النقض بل اقوى منه على ما يجيء
واما عدم العلة وقيام الحكم فلا بأس به اي لا يدل على فساد العلة لان الغرض بيان ان هذه العلة موجبة لهذا
الحكم فاذا ظهر اثرها في جنس ذلك الحكم وجب اثباته بها فاما ثبوته بعلة اخرى فجائز لان التعليل لم يقع لابطال
علة اخرى وبعد ثبوته بها يجوز ان يثبت بعلة اخرى لان الثبوت بعلة لا ينافي الثبوت بعلة اخرى
لجواز توارد علتين مستقلتين على معلول واحد عند جمهور الاصوليين خلافا لبعض اصحاب الشافعي وبعض
المعتزلة وعلى هذا الخلاف يبتنى العكس في صحة العلة وعدمه فمن جوز ذلك لم يشترط العكس وهو انتفاء الحكم (اشتراط صح)
عند انتفاء العلة لصحتها ومن منعه لزمه القول بانحصار العلة في واحدة ولزم من ذلك اشتراط العكس
واحتج بان جوازه يستلزم الخلف لان معنى كون العلة مستقلة ثبوت الحكم بها وحدها فاذا توارد علتان
مستقلتان على حكم لزم ان لا يكون كل واحدة منها علة فضلا عن الاستقلال لان كل واحدة منها يقتضي
ان يكون الحكم ثابتا بها ولا اثر لغيرها فيه وما لا اثر له في الحكم ليس بعلة فما فرضناه علة مستقلة
لم يكن علة هذا خلف باطل واجاب المجوزون بان ذلك انما يكون في العلل العقلية الحقيقية والعلل الشرعية
امارات في الحقيقة فجاز ان يكون لشيء واحد علامتان واستدلوا على ذلك بالوقوع فانه دليل الجواز لا محالة

فانّ الحدث يقع بالبول والغايط والمذى وخروج الدم من الجراحة اذا سال وكذا القتل يقع بالردة
والوقوع معاً لمن قتل وارتد مع استقلال كل واحد منهما فى ايجاب القتل وفيه بحث اما اولاً فلان
علل الشرع امارات بالنسبة الى الشارع او بالنسبة الينا والاول مسلم والكلام ليس فيه والثانى
ممنوع فانها موجبة بالنسبة الينا على انها لو كانت امارات مطلقا لكان توصيفها بالاستقلال
فاسدا فان الامارات ليست بموثرة فضلا عن الاستقلال فلا يكون مما نحن فيه لان كلامنا فى توارد
العلل المستقلة واما ثانيا فلان النزاع فى توارد ها على المعلول الواحد بالشخص وليس ما ذكرتم
كذلك اما فى الحدث فلان العلة واحدة وهو خروج النجس من بدن الانسان وهو امر واحد لا محالة
والبول والغايط والمذى وغيرها اساميها ولا نزاع فى جواز تعدد الاسامى لمسمّى واحد واما
فى القتل فلان القتل قصاصا يغاير القتل ردة فان الثانى يستلزم انتفاء بعوده الى الاسلام بالتوبة
دون الاول والاول يستلزم انتفاءه بعفو الاولياء دون الثانى وتغاير اللوازم يدل على تغاير
الملزومات وكلام الشيخ وهو قوله لانتفاء علة اخرى وقوله الا يرى الى اخره يحمل على الحكم النوعى
وقد ذكرنا اقسام الحكم والعلل فى الاستدلالات التى سبق **قال** رحمه الله واما الفرق
فانما فسد لوجوه ثلثه احدها ان السايل منكر فسبيله الدفع دون الدعوى فاذا ذكر فى الاصل
الى اخره ذهب بعض المتاخرين من اصحابنا واصحاب الشافعى الى ان الفرق اعتراض صحيح
وسموه فقها وصورته ان يقول السايل ليست العلة فى الاصل ما ذكرت ولكنها فيه كذا وكذا مما لم يوجد
فى الفرع قالوا بواليسر وعليه اكثر فقهاء خراسان محتجين بان شرط العلة خلوها عن المعارضة
فاذا عورضت امتنعت صحتها وبان الغرض من الفرق مناقضة الجمع وابطال فقهه والحاقه بالطرد
فاذا كان كذلك كان اعتراضا صحيحا وقال المحققون من الفريقين هو اعتراض فاسد بوجوه
ثلثة ذكرها الشيخ فى الكتاب احدها ان السايل فى موقف الانكار فسبيله الدفع دون الدعوى
فاذا ذكر فى الاصل معنى انتصب مدعيا وتجاوز حده وثانيها ان الحكم فى الاصل يجوز ان يكون معلولا
بعلتين فيتعدى الحكم الى بعض الفروع باحدى العلتين دون الاخرى وعدم علة فى الفرع لا يمنع
المعلل ان يعدى الحكم من الاصل الى الفرع بالوصف الذى يدعيه فلم يبق لدعوى السايل اتصال
بالمسئلة اذ كل سوال يمكن للمعلل الاعتراف به مع الاستقرار على مدعاه كان فاسدا لا يقدح
فى كلامه وثالثها ان الخلاف انما وقع فى حكم الفرع لا فى حكم الاصل ولم يصنع السايل بذكره الفرق الا
ان اراد عدم العلة وعدم العلة لا يصلح دليلا لاحد مقابلة العدم فلأن لا يصلح دليلا لاحد مقابلة ارادا ماء
الحجة اولى واجيب عن استدلالات المجوزين بان ما ذكرتم من شرط صحة العلة مسلم ولكن المعارضة
انما يتحقق فى حكمين متضادين لا عند ذكر علتين وما ذكروا من ظهور الفقه فغير صحيح لان الممانعة
فى هذا الموضع الممانعة دون المفارقة قيل جملة ما يتوجه من الفروق انواع ثلثة بيان زيادة تاثير
الوصف المشترك فى حكم الاصل او بيان وصف آخر هو علة للحكم او بيان زيادة مصالح الحكم من خير
ان يثبت زيادة تاثير هذا الوصف ومثاله فى مسئلة للتوضيح كقولنا هذه صغيرة فيثبت عليها الولاية
قياسا على مالها فالنوع الاول من الفرق هو ان يبين زيادة تاثير الوصف المشترك وهو الصغر

فى حق الاصل وهو المال والثانى ان يبين وصفا آخر كالبكارة مثلا عند الشافعى فانه يقول العلة فى الفرع
هى البكارة وليست بموجودة فيما جعلتم اصلا فلا يتم الجامع والثالث هو ان يقول المصالح التى فى الولاية على المال
من المصالح التى فى الولاية على النفس فالنوع الاول هو الفرق الصحيح عند المجوزين والثانى ليس بمعارضة
خالصة وانما هو ممانعة فى الوصف واسناد المنع الى بيان وصف آخر هو علة عند السايل فقد يجوز
بذلك الاعتبار والثالث فاسد لان المانع من القول بكون الوصف علة فى الفرع منحصر فى احد امرين وهو اما لو
زيادة تاثير الوصف المشترك فى الاصل او انضمام وصف آخر اليه ليكون كل واحد منها علة لانه لولا احدهما لو ينضم
اليه شئ آخر من سائر الاوصاف لكونه علة تامة مستقلة لا يحتاج الى الانضمام وح يكون علة فى الاصل فيكون
علة فى الفرع عند وجوده فيه اذ لو لم يكن كذلك لكان مجرد الرجحان اى من غير ان يثبت تاثير الوصف
مانعا عن كونه علة فى الفرع وذلك يستلزم عدم انعقاده علة فى الاصل اصلا واللازم باطل لان ما فرضناه
علة فى الاصل لا يكون علة هذا خلف بيان الملازمة انه يمكن لكل فارق ان يثبت مطلق الرجحان لوصف
الاصل بان يقول انما اثّر هذا الوصف لكونه فى الاصل وكونه فى الاصل لا يوجد فى الفرع فلو كان مطلق الرجحان
مانعا عن كونه علة فى الفرع لانسد باب القياس ولما انعقد علة ما فى الاصل اذا انعقاد الوصف علة
ليس لذاته بل لتعدية الحكم الى الفرع وللقائل ان يقول لا نسلم ان المانع من كون الوصف علة فى الفرع
منحصر فى احد الامرين قوله لانه لولا احدهما لا ينضم اليه شئ اخر قلنا مسلم قوله وح يكون علة
فى الاصل قلنا مسلم قوله فيكون علة فى الفرع عند وجوده فيه قلنا ممنوع لجواز ان يكون الوصف فى الاصل
مشتملا على زيادة مصلحة ليست فى الفرع ويمكن ان يجاب عنه بان الاعتبار فى الوصف للتاثير فزيادة
التاثير قد يكون مانعا يترك به الضعيف ولهذا قدمنا الاستحسان على القياس تارة والقياس على الاستحسان
اخرى لزيادة النوع واما الزيادة فى المصلحة فليست بمعتبرة لان المساواة بين الاصل والفرع من كل وجه
غير ملتزم لافضائه الى سد باب القياس وهو الجواب يتضمن الجواب عن اعتبار زيادة التاثير دون
اعتبار زيادة المصلحة **قال** رحمه الله واما القسم الصحيح فوجهان الممانعة والمعارضة
دفع العلل المؤثرة بالطريق الصحيح وجهان الممانعة والمعارضة قيل جعل الشيخ الدفع بالمناقضة
وفساد الوضع فاسدا والدفع بالممانعة صحيحا والاعتراض عليه بانه ان اراد بفسادهما الفساد
بعد ظهور الاثر وصحة الوصف كما دل عليه عبارة التقويم فذاك مسلم ولكن الممانعة بعد ثبوت الاثر كذلك
ايضا لان تاثيره لما ثبت بدليل مجمع عليه لم يبق محل الممانعة ولم يصح الا المعارضة والجواب انهم ارادوا
فسادهما قبل ظهور الاثر لكنه يتبين بالتاثير انه لم يكن محتملا لها بخلاف الممانعة فانها طلب الدليل
على صحة الوصف وتاثيره وبعد ظهور اثره لم يتبين ان ذلك الطلب كان باطلا وفى هذا الكلام نظر اما
فى السوال فلان قوله ولكن الممانعة بعد ثبوت الاثر وهو عمدة السوال فاسد لان الممانعة على اربعة
اوجه كما تذكر فالوصف متى ظهر اثره فى جنس الحكم المعلل به فغايته ان لا يمنع صلاحه للعلية واما
كونه موجودا فى الفرع ونسبة الحكم اليه وهل هو نفس الوصف المعلل به كما يقول فى خيار السايل
انه ليس بخارج فلا يمتنع المنع فيها واما فى الجواب فلانه مخالف لما نقلنا عن صاحب الكشف كونه
حقا بالدليل الذى هناك ولانا لا نسلم ان الممانعة طلب الدليل بل هى انكار للدليل صريحا وبين مطلق

انه طلب الدليل لكن الكلام فيما اذا لم يظهر ثبوته وصحته وتاثيره بدليل يحتج عليه وحج لا فرق بين الممانعة
والمناقضة لان المناقضة ممانعة في نفس الوصف في الحقيقة **قال** رحمه الله وهذا باب الممانعة
وهي اساس النظر لان السائل منكر فسبيله ان لا يتعدى حد المنع والانكار وهي اربعة اوجه الممانعة
في نفس الحجة الى اخره ٦ الممانعة امتناع السائل عن قبول دليل المعلل وهي اساس النظر اي المناظرة لان
السائل منكر والمنكر سبيله ان لا يتجاوز نحو المنع والانكار على مثال الخصومات في الدعاوى فالمعلل
يدعي لزوم الحكم المطلوب على السائل والسائل مدعى عليه فكان سبيله الانكار كما ان سبيل المدعى
عليه ذلك فلا يتجاوزه الا عند الضرورة بثبوت اثر ما ادعاه المعلل ثم يتجاوز عنها الى القول بموجب
العلة ان امكنه ذلك والا فيشتغل بالقلب ثم بالعكس ثم بالمعارضة اي الخالصة واذا آل الامر الى المعارضة
سهل الامر على المعلل فثبت ان الاساس هو الممانعة وهي اربعة اوجه الممانعة في نفس الحجة والممانعة
في الوصف الذي جعله المعلل حجة اهو موجود في الفرع والاصل ام لا والممانعة في شروط العلة والممانعة
في المعنى الذي به صار الوصف دليلا تفسير الاول ان يمنع كون ما تمسك به المعلل علة بان يقول لا نسلم ان
ما ذكرت من الوصف صالح لان يكون علة وتفسير الثاني ان الوصف الصالح للعلية لا بد من وجوده
في الاصل والفرع فله ان يمنع ذلك فيقول لا نسلم انه موجود في الاصل او الفرع او فيهما وتفسير الثالث
ان يمنع شرطا من شروط القياس التي تقدم ذكرها وتفسير الرابع ان يمنع كونه مؤثرا فان الوصف
انما يصير علة بالاثر اما صحة الوجه الاول في الدفع فلان من الناس من يتمسك بما لا يصلح دليلا
ويعتقد صحة مثل قول الشافعي في النكاح انه ليس بمال فلا تقبل فيه شهادة النساء مع الرجال وهو احتجاج
بلا دليل وهو باطل على ما علمنا في باب بيان المقالة الثالثة فيجوز للسائل ان يقول لا نسلم ان هذا صالح للعلية
وكذلك من تمسك بالطرد بانواعه كالاستصحاب وتعارض الاشباه وغير ذلك فان السائل يجوز
ان يمنع صلاحه للعلية وترك الممانعة قبول من الخصم ما ليس بحجة اصلا وذلك دليل الجهل فكانت
الممانعة في مثل هذا الموضع دليل الفقاهة واما صحة الممانعة في الوصف اي في وجوده بعد تسليم
صلاحيته للعلية فلان التعليل قد يقع بوصف مختلف في وجوده لا في كونه علة مثل قول ابي حنيفة و
محمد رحمهما الله في ايداع الصبي انه مسلط على الهلاك فللسائل ان يمنع وجود هذا الوصف وهو
كونه مسلطا لان الايداع ليس بتسليط عند الخصم اذ لو كان لما بقي النزاع ومثل قولنا في صوم يوم
النحر انه منهي والنهي يدل على التحقق فله ان يقول لا نسلم ان الدلالة على التحقق موجود لان هذا نسخ عند
الخصم والنهي عن الافعال الشرعية لا يدل على التحقق عنده ومثل قول الشافعي في ايجاب الكتابة في الغوس انها
معقودة قلنا ان نقول لا نسلم انها معقودة لان العقد ارتباط اللفظين لا ايجاب اليمين وليس ذلك
في الغموس وذلك اي التعليل بالوصف المختلف فيه اكثر من ان يحصى مثل قول الشافعي في السلم الحال
اسلم في مقدور التسليم فيجوز قلنا لا نسلم وجود هذا الوصف فان القدرة معدومة لحصولها بالاجل
ومثل قوله في شراء ما لم ير انه بيع شيء مجهول فلا يجوز قلنا لا نسلم انه مجهول لان الشراء وقع على العين
وهي معلومة واما صحة الممانعة في الشروط فانما هي اذا منع ما هو مجمع عليه وقد عدم في الاصل او الفرع
لينفيد منعه مجلان التعليل في المتنازع فيه فاما اذا منع شرطا مختلفا فيه فيقول المعلل ذلك

ليس بشرط عندي ثم يؤول الكلام الى ان ما منعه شرط ام لا فيخل بالمقصود اذ المقصود اثبات الحكم
المتنازع فيه لا اثبات شرط القياس ومع هذا لو منع شرطا مختلفا فيه جاز لانه دفع الزام المعلل عن نفسه
وان لزم منه الانتقال الى محل اخر مثل قول الشافعي في السلم الحال انه احد عوضي البيع فيثبت حالا ومؤجلا
كثمن المبيع فيقال الاخلاف بيننا ان من شرط التعليل ان لا يغير حكم النص وان لا يكون معدولا به عن القياس
حكمه لكن لا نسلم هذا الشرط ههنا فان بهذا التعليل يتغير حكم النص فيصير ما هو رخصة نقل رخصة
اسقاط وايضا ثبت جواز السلم معدولا به عن القياس لكون المبيع معدوما حقيقة فلا يجري فيه القياس
واما صحة الممانعة في المعنى الذي به صار الوصف دليلا وهو ما ذكرنا من الاثر فان مجرد الوصف بلا اثر ليس
بحجة عندنا فاذا ثبت صلاح الوصف ووجوده في الاصل والفرع وتحقق شرائط القياس كان للسائل ان
يقول لا اسلم ان الحكم بهذا الوصف واجب فانه غير مؤثر فلا يصح الاحتجاج به من الخصم على من لا يراه حجة
ودليلا حتى يبين اثره ليكون واجب العمل ويتم به الالزام وسبيل السائل في وجوه الممانعة كلها الانكار وان
لا يتعرض للدعوى اما اذا تكلم بكلام في صورة الدعوى ومعناه الانكار فلا يضر لان العبرة للمعاني كالمودع
اذا ادعى رد الوديعة وانكر المودع كان القول للمودع لانه ينكر وجوب الضمان وان كان مدعيا صورة
فهو لنا ما اذا كان الامر بالعكس بان قال السائل ليس المعنى في الاصل ما ذكرت بل هو كذا كان ذلك انكارا
صورة ودعوى معنى فلا يكون ممانعة بل هو دعوى في موضع النزاع وهي غير مفيدة والحصار اقسام الممانعة
في الاقسام المذكورة استقرائي **قال** رحمه الله باب المعارضة وليس للسائل بعد الممانعة الا
المعارضة وهي نوعان معارضة فيها مناقضة ومعارضة خالصة الى اخره ٦ المعارضة تسليم دليل المعلل
وانشاء اخر على خلاف حكمه ولعل المعارضة ههنا اخص من التي تقدمت فان هذه من اقسام الاعتراض وتلك
تدفع للمجتهد عند الاستنباط من غير اعتبار معارض اخر والمعارضة مقبولة عند جمهور الفقهاء والمتكلمين
خلافا لبعض الجدليين لان السائل يصير مستدلا وليس له ذلك قالوا هي الاعتراض على العلة فيكون مقبولة
كالممانعة اذ العلة المتمسك بها لا يتم حجة ما لم تسلم عن المعارضة فانها توجب وقوف الحكم عن الحجة الى ان
يترجح احديهما فكانت المعارضة بيان ان ما ذكره المعلل ليس بعلة فتكون مقبولة والسائل بالمعارضة وان اتى
بدليل مبتدأ صورة لكن قصده الاعتراض والقدح في كلام المعلل لا الاتيان بالكلام ابتداء قيل ما ذكره الشيخ
ههنا من قوله وليس للسائل بعد الممانعة الا المعارضة يخالف ما ذكره في شرح التقويم ان له التجاوز بعد
الممانعة الى القول بموجب العلة ان امكن ثم الى القلب ثم الى العكس ثم الى المعارضة وهذا اوضح لان الدفع
متى امكن بتسليم دليل المعلل مع الخلاف كان اولى من المعارضة التي هي اسوأ احوال المعلل والجواب ان لا
مخالفة بين كلاميه في الحقيقة وذلك لان العكس انما يذكر في الترجيحات واما مقصودا بذاته اعتراضا
فلا بناء على ما ذكرنا ان عدم العلة لا يستلزم عدم الحكم واما القلب فهو احد نوعي المعارضة فالمراد من المعارضة
المذكورة آخرا هي الخالصة واما القول بالموجب فانما يستقيم الاعتراض به فيما اذا اثبت المعلل بتعليله ما يتوهم
انه محل النزاع ولا يكون كذلك او اثبت بتعليله ابطال ما يتوهم انه ماخذ الخصم ولهذا قيده الشيخ في شرح
التقويم بقوله ان امكنه ذلك فعلى هذا المذكور في الكتاب هو الاعتراض على اغلب احوال المعلل وهو تحرير المذهب
وتنقيح المناط والمذكور في شرح التقويم ما هو على خلاف ذلك ثم المعارضة نوعان معارضة فيها مناقضة

المبحث

قضة يعني انتقاض

ابطال تعليل المعلل ومعارضة خالصة اى محضة لا تتضمن ابطالا فيل المعارضة تنافي المناقضة لانها تسليم
دليل المعلل والمناقضة ابطاله فكيف يصح الجمع بينهما وان المناقضة لا تحتملها العلل المؤثرة على ما اختاره الشيخ
فكيف تقبل هذا النوع من المعارضة بعد التاثير واجاب الشيخ حميد الدين بانا لا نسلم ان المعارضة تسليم الدليل
مطلقا بل ممانعة للدليل معنى بدعوى عدم سلامته عن المعارضة فلا يكون بينهما تناف ثم هذه المناقضة
في ضمن المعارضة فلا يمنع القبول اذ لا اعتبار في مثل هذا للمتضمن كالمتضمن ولان الدليل لما قبل الابطال بالمعارضة
علم انه لم يكن مؤثرا وان ما ذكره المعلل مشبهة بالاثر في التحقيق والمناقضة انما يمتنع على ما هو مؤثر حقيقة
وفيه نظر اما اولا فلان المعارضة لو كانت عبارة عما ذكره لكان كل معارضة مشتملا على معنى المناقضة واللازم
باطل فالملزوم مثله اما الملازمة فلان في كل معارضة ممانعة الدليل معنى بدعوى عدم سلامته عن المعارضة
واما بطلان اللازم فلادائه الى ابطال القسمة واما ثانيا فلان السائل لما سلم دليل المعلل التزم حجيته
سواء كان مؤثرا او لا ولهذا كانت المعارضة اسوا احوال السائل فالمناقضة بعد تسليمه انكار بعد الاقرار
وذلك باطل ولعل الاولى ان يقال ان المنفي من الجمع بين المتنافيين ما يكون الجمع بينهما بالقصد واما اذا لم يكن
كذلك فلا امتناع فان الامر بالشيء نهي عن ضده اي يوجب ذلك او يقتضيه او غير ذلك على ما مر ولم يعد
ذلك من قبيل الجمع بين المتنافيين كذلك ههنا باعتبار ان المقصود منه ابتداء علة مبتداة لاثبات الحكم
المتنازع فيه معارضة وباعتبار ان حصول ذلك انما هو بالقلب بجعل الحكم علة والعلة حكما لزم بطلان تعليل
المعلل لا بالقصد اليه فلا يعد جمعا بين المتنافيين ثم لما كان القلب معارضة من حيث ابتداء علة مبتداة
ومناقضة من حيث استلزامه ضمنا ابطال دليل المعلل سمي معارضة فيها مناقضة دون العكس ولما كان
تضمن المعارضة معنى المناقضة باعتبار القلب الكلي سميت به والقلب نوعان ويقابله العكس لان القلب
يذكر لابطال الدليل والعكس لتصحيحه ولهذا يذكره المعلل لا السائل فكان في مقابلته فلم يكن من باب
المعارضة لكن لما ذكر القلب في هذا الباب ذكر العكس ايضا باعتباره لا باعتبار المعارضة قال الشيخ لكن العكس
ليس من هذا الباب **قال** رحمه الله اما القلب فله في اللغة معنيان يقوم بكل واحد منهما ضرب من الاعتراض
الى اخره بالقلب في اللغة معنيان احدهما ان يجعل الشيء منكوسا اعلاه اسفله بفتح اللام واسفله بضم اللام
اعلاه كقلب الاناء والثاني من قلب الشيء ظهرا لبطن كقلب الجراب ومعنى كلامه ان القلب في اللغة عبارة عن
تغيير هيئة الشيء على خلاف هيئته التي كان عليها والمعنيان يرجعان اليه وبكل واحد من المعنيين يقوم ضرب
من الاعتراض مثاله اي مثال هذا المعنى الاول من الاعتراض على التعليل ان يجعل المعلول علة والعلة معلولا لا
لان العلة اصل والحكم تابع فاذا قلبته فقد جعلته منكوسا فكان هذا النوع من القلب معارضة
فيها مناقضة اي ابطال التعليل المعلل قيل الشافعي رحمه الله وعامة الاصوليين لم يذكروا معنى المعارضة
في هذا القلب لان حقيقة المعارضة ابداء دليل يوجب خلاف ما اوجبه دليل المعلل وايجاد الحكم
الثابت بتعليل القالب لا يتعرض لحكم المعلل بنفي ولا اثبات وانما يدل تعليله على فساد تعليل
المعلل فكان ابطالا لا معارضة لكن المصنف اعتبر صورة المعارضة من حيث انه عارض تعليل المعلل
ثم لزم منه بطلان حكم المرتب فجعله من اقسام المعارضة والحق ان معنى المعارضة موجود حقيقة لان
القالب لما ابدى دليلا وافسد به تعليل المعلل بطل الحكم الثابت بتعليله واذا بطل ذلك ثبت نقيضه

لئلا يلزم خروج الشيء عن احد النقيضين وليست المعارضة الا ابداء دليل لاثبات خلاف حكم المعلل وقد ثبت
قوله لان ما جعله المعلل علة تعليل لتضمنه معنى المناقضة فان السائل لما قلب وصار ما جعله المعلل علة حكما
في المقيس عليه وكان صيرورته حكما محتملا افسد الاصل بخروجه عن كونه مقيسا عليه للعلة فبطل القياس
لبقائه بلا مقيس عليه وهذا النوع من القلب انما يصح فيما يكون التعليل بالحكم بان يجعل حكما في الاصل علة لحكم
اخر فيه ثم عداه فاما اذا علل بالوصف المحض فلا يرد عليه هذا القلب لان الوصف لا يصير حكما بوجه ولا
يصير الحكم الثابت به علة فيرجم ثيبهم كالمسلمين والبكر والثيب يتعان على الذكر والانثى ومثل قوله
في القراءة انها تكررت فرضا في الاوليين فكان فرضا في الاخريين كالركوع والسجود وقيد بقوله فرضا احترازا
عن السورة فانها تكررت ولكن غير فرض فجعلوا الجلد المائة علة لوجود الرجم والتكرر في الاوليين علة للوجوب
في الباقي وقلبنا فجعلنا ما نصبوه علة في الاصل وهو الجلد المائة حكما وما جعلوه حكما وهو الرجم علة وجعلنا تكرر
الركوع والسجود فرضا في الاوليين لانه تكرر فرضا في الاخريين قيل ما ذكر من الاعتراض بالقلب على العلل المؤثرة
بعد منع الاعتراض عليها بالمناقضة وفساد الوضع مشكل لان العلة بعد ما ثبت تاثيرها بدليل مجمع عليه
لا تحتمل القلب كما لا تحتمل المناقضة وفساد الوضع وكذا لا يمكن للقالب بيان التاثير لتعليله بعد ما ظهر
تاثير تعليل المعلل وبدون التاثير لا يقبل منه قلبه لانه معارضة وغير المؤثر لا يعارض المؤثر والجواب
ان عدم احتمال العلة القلب اما ان يكون من جهة المعارضة او من جهة المناقضة او من جهتهما جميعا والاول
ممنوع لان العلل المؤثرة تحتمل المعارضة بلا خلاف والثاني لا اعتداد به لثبوته ضمنا والثالث فاسد لما مر
في الاول وان تعليل المعلل لما كان قابلا للقلب علم انه لم يكن مؤثرا وقد يلوح الى هذا قول الشيخ واحتمل ذلك
اي صيرورته حكما فانه اذا كان محتملا لذلك ظهر انه لم يكن مؤثرا وح تساويا فيتصور التعارض بينهما والله اعلم
قال رحمه الله والمخلص عن هذا ان يخرج الاستدلال لان الشيء يجوز ان يكون دليلا على الشيء وذلك الشيء دليل
عليه ايضا الى اخره لما فرغ من بيان القلب وبطلان التعليل ذكر المخلص منه وهو ان يخرج الكلام مخرج الاستدلال
ومعناه انه اذا اراد ان لا يرد عليه القلب فطريقه ذلك وذلك لان الشيء يجوز ان يكون دليلا على الشيء وذلك الشيء
دليل عليه ايضا كما في الدخان مع النار فان كل واحد منهما دليل على الاخر لا علة وهذا لان تقدم العلة على المعلول
بالذات واجب وبالقلب يصير واجب التقدم واجب التاخير وذلك باطل بخلاف الدليل وانما يصح المخلص
اذا ثبت ان الشيئين نظيران مثل التوامين فانه بثبوت الحرية لاحدهما في الاصل ثبوته للاخر وكذا
في الرق وثبوت النسب وذلك اي المخلص على الوجه المذكور يتحقق في مثل قولنا ما يلتزم بالنذر يلتزم
بالشروع اذا صح كالحج واحترز بقوله اذا صح اي الشروع عن صوم يوم النحر فان الشروع فيه لا يصح بخلاف
الحج فان الشروع فيه صحيح فكما يلزم بالنذر يلزم بالشروع فقالوا يعني اصحاب الشافعي الحج انما يلتزم بالنذر لانه
يلتزم بالشروع وهذا قلب منهم للتعليل وقلنا في ثبوت ولاية التزوج على الثيب الصغيرة انه الصغير الشان
يولى عليها في مالها فيولى عليها في نفسها كالبكر الصغيرة فقلبوا وقالوا انما يولى على البكر في مالها لانه يولى عليها في نفسها
قلنا تخلصا منه النذر لما وقع لله تعالى على سبيل التقرب الى الله لزمته مراعاته بابتداء المباشرة ومعناه ان
النذر سبب قربة يباشرها العبد على سبيل التقرب ثم لزمته مراعاة النذر الذي هو سبب القربة لما القربة
حقيقة بابتداء مباشرة الفعل الذي هو حقيقة القربة صيانة للسبب عن البطلان مع ان ابتداء المباشرة

علة لا لانه سابق مثال هذا النوع من القلب قول اصحاب الشافعي الكفار اي اهل السنة جنس يجلد بكرهم ٩٩ (margin note)

يلتزم م (margin note)

منفصل عن النذر وبالشروع حصل فعل القربة فلان يجب مراعاة هذا الفعل الموجود قربة بالثبات عليه اى
بالزام الاتمام صيانة له عن البطلان كان اولى لان البقاء اسهل من الابتداء وحقيقة القربة اولى بالصيانة
من سببها ولقائل ان يقول المخلص بطريق الاستدلال لا يصح الا ان يكونا متساويين او نظيرين والذى اثبته
الشيخ هو اولوية احدهما فلا يكونان متساويين ولا نظيرين ويمكن ان يجاب عنه بان المراد بالمساواة
المساواة فى الايجاب والنذر والشروع من حيث ان المقصود من كل منهما تحصيل عبادة زائدة على وجه يكون
المضى فيها لازما والرجوع عنها بعد الاداء حراما سواء فجاز ان يستدل باحدهما على الاخر قال
الشيخ فى شرح التقويم الشروع مع النذر فى الايجاب بمنزلة التوامين لا ينفصل احدهما عن الاخر لان
الناذر وعد ان يطيع الله فلزمه الوفاء به كذا الشارع عازم على ايفائه فلزم الوفاء بايفاء ما ادى قال الله تعالى كذا
ولا تبطلوا اعمالكم ولا يتصور ايفاء ما ادى الا بالاتمام فوجب عليه الاتمام صيانة لما ادى عن البطلان وكما
تثبت المساواة بين النذر والايجاب فكذا يثبت بين الولاية على المال والولاية على النفس لان الولاية شرعت
لعجز المولى عليه من التصرف لنفسه بنفسه مع حاجته اليه لان الاصل عدم ولاية احد على مثله والولاية لنفسه
بنفسه لرايه لكن اذا عدم رايه بالصغر او الجنون اقام الشرع راى غيره مقام رايه وانتقلت الولاية اليه
نظرا له ولهذا كان تصرفات الولى مقيدة بشرط النظر فى تقديره حوائجه النفسية والمالية والنفس
والمال والثيب والبكر فيه اى فى المعنى الذى يثبت له الولاية وهو العجز والحاجة سواء الا يرى ان
الولاية تثبت حال وجود الراى على السواء فكذا فى حال عدمه واذا ثبت التساوى امكن الاستدلال وفيه
نظر من وجهين احدهما ان النفس مبتذل فلا مساواة بينهما والثانى ان الحاجة الى التصرف فى المال والمال مبتذل ح
متحققة فى المال للتثمير كيلا تاكله النفقة والحاجة فى النفس متاخرة الى ما بعد البلوغ لان الشهوة
بعد البلوغ والاصل فى النكاح قضاء الشهوة او الولد وذلك بعد البلوغ واجيب عن الاول بان المساواة
بينهما من كل وجه غير مشروط بل اذا وجدت فى المعنى الذى بنى الاستدلال عليه كانت كافية والنفس
والمال فى الحاجة الى التصرف المانع الذى بنى الاستدلال عليها سواء وعن الثانى بان الحاجة فى النفس قد
تتحقق فى الحال على تقدير فوات الكفو وفى المال قد لا يتحقق فى الحال بان كان كثيرا فكانا سواء قوله
فاما الجلد والرجم بيان ان القلب فيما ذهب اليه الثانى صحيح والمخلص غير ممكن لعدم المساواة بينهما
فى انفسهما وفى شروطهما فان الرجم نهاية فى العقوبة والجلد تاديب والثيابة بشرط الكمال وهو ان
يكون الدخول بالنكاح صحيح مشروط وجوب الرجم اراد به الشرط بمعنى العلامة دون الجلد واذا انتفت المساواة
فسد الاستدلال وكذا القراءة والركوع والسجود ليسا بسواء جعل الركوع والسجود قسما والقراءة قسما ثم
غلب التذكير على التانيث فقال ليسا بسواء وبين عدم التساوى بان القراءة ركن زائد وقد تقدم فى اول
هذا الكتاب معنى قوله ركن زائد يسقط بالاقتداء عندنا ويسقط بخوف فوت الركعة عنده وهو بيان
الزيادة ومن عجز عن الافعال لم يصلح الذكر وهو نوع فى بيان التفرقة ومعناه ان من كان عاجزا عن الافعال
دون الاذكار كالمريض الذى لا يقدر على الايماء لا تجب عليه الصلوة بخلاف الافعال فان من قدر
على الافعال دون الاذكار كالاخرس والامى تجب الصلوة عليه وكذلك الشفع الاول والثانى ليسا بسواء
فى القراءة الا يرى ان احد شطرى القراءة وهو السورة سقط من الشفع الثانى وكذا ان يعود ضميره

الى المصلى ويسقط احد وصفيه اى وصفى الواجب وهو القراءة اى الجهر فلم يجهر بحال لا فى الليل ولا فى النهار ولا
فى الامامة والانفراد فيفسد الاستدلال فان قيل اما ذكرتم ان المساواة بكل وجه ليست بلازمة فما
الفرق بين انتفاء المساواة بينهما فيما ذكره الخصم وبين انتفاء المساواة فيما ذكرتم حيث كان الاول مانعا
فوات ح من الاستدلال دون الثانى فالجواب ان المساواة فيما لم يكن من ذاتيات الشئ ولا من شروطه ولوازمه
لا يكون مفسدا او فوتها فيما كان من ذلك مفسد فاعتبر تنل ما مر كما نبهت عليه **قال** رحمه الله
واما النوع الثالث فهو من قلب الشئ ظهرا لبطن وذلك بان يكون الوصف شاهدا عليك فتقلبه فتجعله
شاهدا لك الى اخره واما النوع الثانى من القلب فهو من قلب الشئ ظهرا لبطن واخره عن النوع الاول
لان القلب الحقيقى هو الاول لكونه قلبا من غير تغيير وزيادة على تعليل المعلل بخلاف هذا على ما يجئ وذكر اى
القلب بهذا المعنى بان يكون الوصف شاهدا اى حجة عليك فتقلبه فتجعله حجة لك وكان ظهره اليك
فصار وجهه اليك شبه كونه حجة عليك بالادبار وكونه حجة لك بالاقبال فينقض اى ابطل كل واحد من
النوعين وهو الظاهر او من التعليلين صاحبه فصارت هذا النوع من القلب معارضة والثانى
كانت الخبر منها مناقضة اما انه معارضة فلانه يوجب خلاف ما اوجبه المعلل بتعليله من الحكم
بدليل اخر واما ان فيه مناقضة فلان فيه ابطال التعليل الاول لان المطلوب هو الحكم والوصف
متى شهد بثبوته من وجه وبانتفائه من وجه اخر كان فى نفسه متناقضا كالشاهد يشهد لاحد الخصمين
فى حادثة ثم يشهد للاخر فى عين تلك الحادثة فانه متناقض بخلاف المعارضة بقياس اخر لانه اى
التعارض يوجب الاشتباه فيتعذر العمل لاشتباه الا ان يتبين لاحدهما رجحان على الاخر
وذلك لا يوجب تناقضا اى ابطالا للاول الا ان هذا النوع من القلب لا يكون الا بوصف زائد
على الذى ذكره المعلل فى ذلك الوصف الزائد تقرير للوصف الاول والا استثناء منقطع وقوله
فيه تقرير للاول جواب دخل تقريره ان القلب يكون بتعلق الحكم بذلك الوصف بعينه فاذا زيد عليه
وصف اخر لم يبق بعينه علة فيكون هذا تعليق الحكم بعلة اخرى فيكون معارضة محضة لم يتضمن
ابطال الاول تقرير الجواب ان هذه الزيادة تفسير للوصف الاول وتقرير له لا تغيير فلا نجعله
فى حكم شئ اخر لكنه كان دون القسم الاول مثاله اى مثال هذا النوع من القلب قول اصحاب الشافعى
فى صوم رمضان انه صوم فرض وما هو كذلك لا يتادى الا بتعيين النية فهذا لا يتادى الا بتعيين
النية اما الاول فظاهر واما الثانية فكصوم القضاء ولم يبين المعلل انه معين فى هذا الوقت لعدم
بنائه على مشروع من ساير الصيامات فيه فنحن اذا فسرنا الصوم المذكور تفسيرا تركه الخصم وبينا
محل النزاع فقلنا لما كان صوما فرضا استغنى عن تعيين النية بعد تعيينه كصوم القضاء يعنى بعد
الشروع فانه يستغنى عن التعيين كان قلبا بذلك الوصف مع زيادة تفسير فبطل الوصف الاول
لانه لا يتعلق به حكمان مختلفان فى حالة واحدة فكان نظير هذا الصوم من القضاء ما كان بعد الشروع
فان صوم القضاء انما يتعين به وصوم رمضان يتعين قبله لكن بهذا المقدار لا يقع المفارقة
بينهما فلم يكن تغييرا وكذلك قولهم فى مسح الراس انه ركن فى الوضوء فيسن تثليثه كغسل الوجه
فيقال لهم بالقلب لما كان ركنا فى وضوء وجب ان لا يسن تثليثه بعد اكماله بزيادة على الفرض

كغسل الوجه وهذا لان السنة في الوضوء اكمال الغرض في محله وهو موجود في الاستيعاب كوجوده
بالتكرار في غسل الوجه فالسنة موجودة وبعد وجودها لا يكون التثليث سنة في الوجه بعد التكرار [كالتثليث صح]
ايضا الاول فبالاستقراء واما الثانية فتقدير الشيخ بقوله وبيانه ان مسح الراس يتادى بالتقليل فيكون
الاستيعاب تكميلا للفرض في محله بزيادة عليه بمنزلة التكرار في الوجه فان قيل السنة الاكمال بالتكرار
قلنا ممنوع وذهب بعض الاصوليين الى ان القلب مردود لان القالب ان لم يتعرض لنقيض حكم المعلل لا يكون
قادحا وان تعرض فلا يمكن اعتباره باصل المعلل ولا اثباته به لاستحالة اجتماع النقيضين في محل واحد
واستحالة تناسب العلة الواحد حكمين متنافيين واجيب باختيار كل من الطرفين اما على الاول
فقوله ان لم يتعرض لنقيض حكم المعلل لا يكون قادحا ممنوع لجواز ان يتعرض للازم من لوازم حكمه بالنفي
فينتفي حكمه لان انتفاء اللازم ملزوم لانتفاء الملزوم كما ذكرنا في المثال واما على الثاني فقوله وان تعرض
فلا يمكن اعتباره باصل المعلل ولا اثباته به ممنوع قوله لاستحالة اجتماع النقيضين قلنا لانم وجود
التناقض وانما لزم ان لو كان التنافي بينهما لذاتهما وهو ممنوع قوله واستحالة تناسب العلة الواحدة
حكمين متنافيين قلنا بالنسبة الى نظر واحد او نظرين والاول مسلم وليس الكلام فيه وانما الكلام
في مناسبتها بالنسبة الى النظرين ويجوز ان يكون العلة مناسبة للحكم في نظر المعلل ولنقيضه
في نظر السائل فثبت ان القلب صحيح وهو معارضة فيجوز للمعلل ان ينهض سائلا فيمنع وينقض
ويعارضه وان يقول بموجبه ان امكن وقيل لا يكون ذلك مسموعا لانه خرج مخرج الافساد لكلام الخصم
لا على سبيل التعليل والاول الاصح لان تعليله في مقابلة تعليل المعلل فيرد عليه ما يرد على الاول

قال رحمه الله واما العكس فليس من هذا الباب لكنه لما استعمل في مقابلة القلب الحق
وهو نوعان الى اخره العكس ليس من باب المعارضة لانها للدفع والعكس للتصحيح فكان ينبغي ان
لا يذكر في هذا الباب لكنه لما استعمل في مقابلة القلب لكونه للابطال والعكس للتصحيح الحق
العكس بباب المعارضة او بباب القلب قيل لان ذكر مقابل الشيء من محسنات الكلام وليس بشيء
لان مثل ذلك معتبر في الخطابات بل لان احد وجهيه معارضة صورة وان كانت فاسدة قيدا اذا
كانت معارضة فاسدة كانت من هذا الباب باحد وجهيه فلم يصح نفيه من الباب مطلقا لان كونه
فاسدا لا ينافي كونه من الباب لان الشيخ ذكر انواع المعارضة في الاصل مع فسادها في هذا الباب
واجيب بان المراد بالنفي نفي القسم الاول لا الثاني لان الثاني ليس بعكس حقيقة بل هو قلب على ما ذكر
في المتن لكنه لما شابه العكس من وجه ادخله في هذا القسم وفيه نظر لان الشيخ قال في القسم الثاني
ولذلك لم يكن من هذا الباب في الحقيقة والاولى ان يقال اثباته في هذا الباب باعتبار ما ذكرنا
من ان احد وجهيه معارضة صورة ونفيه من الباب باعتبار الحقيقة كما صرح به ثم ذكر اصل ماخذه
بقوله واصله اي اصل العكس لغة رد الشيء على سننه الاول ومثله بعكس المراة اذا رد نور البصر
بنوره حتى انعكس فابصر وجهه كانه له وجها في المراة قال ابو اليسر هذا قول ثمامة المتكلم من
المعتزلة وقال عامة اهل السنة والاشعرية ان الانعكاس لا يستقيم بل يرى ما يرى باراءة الله
فانه يحدث صور الاشياء فيها عند مقابلة مخصوصة اذا توسط بينهما جسم شفاف كما يحدث الروح

في البدن عند استعداده وصلاحيته للقبول بدليل حدوث صور الاشياء فيها وان لم يكن ناظرا ويعلم
ان الاعمى اذا قابلها بوجهه يحدث صورته ولم يكن لبصره نور ينعكس واعتذر عن ذلك بان غرض المصنف
التمثيل وقد وقع عند الناس ابصار الصورة بهذا الطريق فذكره تقريبا الى الفهم واختلف عبارة
اهل الاصول في تعريفه فقيل انتفاء الحكم لانتفاء علته وقيل تعلق نقيض الحكم بنقيض العلة ومثل
الشيخ له بقوله وذلك مثل قولنا ما يلتزم بالنذر يلتزم بالشروع وعكسه كالوضوء لانه لا يلتزم بالنذر
ولا بالشروع وهذا اي العكس المذكور في هذه المسئلة وهو النوع الاول وما اشبهه كقولنا في الثيب الصغيرة
يولى عليها في مالها فيولى عليها في نفسها كالبكر الصغيرة وعكسه الثيب البالغة فانها لا يولى عليها في مالها
فلا يولى عليها في نفسها مما يصلح لترجيح العلل فان العلة التي تطرد وتنعكس ترجح على التي لا تطرد ولا
تنعكس لان الانعكاس يدل على زيادة تعلق الحكم بالوصف فلا يكون قادحا على ما يذكر ان شاء الله تعالى
والنوع الثاني ان يرد الحكم على خلاف سننه وهو ليس بعكس حقيقة لعدم دخوله في تعريفه بل هو من
اقسام القلب كما سنذكره ولهذا ذكر ابو اليسر وعامة الاصوليين في اقسام القلب لا في العكس لكنه
لما كان يشبه العكس من حيث انه رد للحكم الذي اطرد وان كان على خلاف سننه اورد الشيخ
في هذا القسم وذكر انه من وجوه القلب وذلك مثل قولهم هذه عبادة اي صوم النفل وفي بعض النسخ هذه
نظرا الى الخبر لا يمضى في فاسدها فلا يلتزم بالشروع يعني اذا فسدت لا يجب اتمامها بالمضي فيها وتحرز
به عن الحج فان المضي يجب فيه بعد الفساد فيحتمل ان يلتزم بالشروع فيقال لهم لما كان كذلك اي لما
كان النفل على هذا الوصف وجب ان يستوي فيه عمل النذر والشروع فيجب بهما كالوضوء فانه لما لم
يمض في فاسده استوى فيه عمل النذر والشروع فكما انه لا يلزم بالشروع لا يلزم بالنذر لكن اللازم
باطل في الشرطية الاولى لان عمل النذر في النفل ليس كالشروع بالاتفاق فانه يجب بالنذر اتفاقا
وان لم يجب بالشروع عند الخصم وهذا النوع يسمى قلب التسوية لانه ان تثبت المساواة بين النذر والشروع
في الفرع والاصل صار الاصل وهو الوضوء شاهدا عليه لا له فيكون قلب التسوية وهو ضعيف عند
المحققين وقبله بعض مصححي القلب لانه جعل الوصف المذكور شاهدا له بعدما كان شاهدا عليه فيما
ادعاه من الحكم المستلزم لمخالفة دعوى المعلل وذكر الشيخ للمانعين وجوها اربعة احدها ان السائل
لما جاء بحكم اخر غير مناقض لحكم المعلل فانه لم ينف التسوية حتى يكون اثباتها مناقضا ذهبت المناقضة
التي هي شرط صحة القلب ولهذا لم يكن هذا النوع من هذا الباب اي باب المعارضة في الحقيقة وان كان
معارضة صورة فانه اذا ثبتت المساواة ثبت مجموع الوجودين لانتفاء مجموع العدمين بالاجماع المركب
اما عندنا فللوجودين واما عند الخصم فللوجود بالنذر والثاني ان السائل جاء بحكم مجمل فان الاستواء
يحتمل ان يكون في الالزام وفي السقوط ولا يصح من السائل الا بطريق الابتداء بان يبين بكلام مبتدا
انما قال التسوية بينهما في الالتزام وليس ذلك وظيفة السائل والثالث ان ما ذكره مجمل وما ذكره
المعلل مفسر والمجمل لا يعارض المفسر والرابع ان المقصود من الكلام معناه اذ ما ليس له معنى ليس
بكلام ومعنى الاستواء مختلف اختلافا يبطل به القياس لان المقصود من الاستواء في النفل ان يكون
من حيث الثبوت وفي الوضوء من حيث السقوط وهما معنيان متنافيان والاختلاف على هذا الوجه

مُبطل للقياس لا محالة **قال** رحمه الله واما المعارضة الخالصة فخمسة انواع في الفرع وثلثه
في الاصل الى اخره المعارضة الخالصة وهي التي خلصت عن معنى المناقضة ينقسم بالقسمة الاولية الى
معارضة في الفرع والى معارضة في الاصل والاول خمسة اقسام بالاستقراء والثاني ثلثه اقسام كذلك وقدم
الاول على الثاني لان اقسامه اما صحيحة او شبيهة بها فان القسمين منه صحيحان وثلثه فيها شبهة
الصحة واما اقسام الثاني فكلها فاسدة على ما سيجي وانما اوردها هٰهنا لبيان جميع اقسامها اما التي في
الفرع فاصح وجوهها المعارضة بضد ذلك الحكم اي بما يخالف حكم المعلل بان يذكر علة اخرى توجب
خلاف حكمه من غير زيادة وتغيير فيه فيقع بذلك اي بايراد علة اخرى محض المقابلة بلا تعرض لابطال
علة الخصم فيمتنع العمل بها المدافعة كل واحد منهما بالاخرى ويتسد طريق العمل الا بترجيح احدى العلتين
فيجب العمل بالعلة الراجحة مثاله قول اصحاب الشافعي في تثليث المسح المسح ركن في الوضوء وكل
ركن في الوضوء يسن تثليثه اما الاولى فظاهر لثبوته بدليل قطعي يدل على ذلك واما الثانية فبالقياس
على ساير الاركان بعلة الركنية كغسل الوجه واليدين والرجلين فقال لهم مسح الراس مسح في الوضوء
وكل مسح في الوضوء لا يسن تثليثه اما الاولى فلقوله تعالى وامسحوا برؤسكم وبالاجماع واما الثانية فبالقياس
على ساير ما هو مسح كمسح الخف والجبيرة وغير ذلك فهذه معارضة ليس فيها معنى المناقضة ولا زيادة
وتغيير واما القسم الثاني فمعارضة بزيادة هي تفسير للحكم الاول وتقرير له كقولنا في المسئلة ان المسح
ركن في الوضوء وما هو كذلك لا يسن تثليثه بعد اكماله اما الاولى فظاهر واما الثانية فقياسا على
الغسل وقد مر تقريره وهذه معارضة بتغيير وتفسير للحكم الاول وهي صحيحة لانها احد وجهي القلب على
ما مر والقلب بقسميه صحيح فوجب المصير الى الترجيح فيها كما في الاولى لكنها دون الاولى لعدم
صحتها بلا زيادة بخلاف الاولى قيل كان الواجب ان تكون هذه اقوى من الاولى لانها احد وجهي القلب
والقلب مقدم على المعارضة المحضة عند العامة لتضمنه ابطال علة الخصم وقال صاحب الكشف ايراد
هذا النوع في باب المعارضة الخالصة مشكل فانه ذكر في المعارضة التي فيها مناقضة واجيب عن الاول
بانه بذلك الاعتبار اقوى واقدم وقد ذكر فيما تقدم من تلك الجهة واما هٰهنا فلم يذكره الا على جهة المعارضة
وهي من هذه الجهة ليست باقوى من الاولى بل دونها وعن الثاني بان هذه معارضة فيها معنى القلب فالسائل بالخيار
ان شاء ذكره على سبيل المعارضة وان شاء على وجه القلب وفيه نظر لان الاشكال لم يندفع به فان ايراده
على وجه المعارضة لا يصير معارضة خالصة والشيخ قيدها بالخلوص ويمكن ان يقال القلب مشتمل على
اعتبارين وقطع النظر عن احدهما جائز فايراده هٰهنا يكون بذلك الاعتبار واما القسم الثالث فما فيه
نفي لما اثبته الاول اي المعلل او اثبات لما نفاه لكن بضرب تغيير فيه اخلال لموضع النزاع كقولنا في اليتيمة
انها صغيرة فتنكح كالتي لها اب ومعناه ان للاولياء غير الاب والجد كالاخ والعم ولاية تزويج الصغيرة
عند عدمهما كما كان لهما ذلك عند وجودهما خلافا للشافعي فعارضونا وقالوا هي صغيرة فلا يولى عليها بولاية
الاخوة كالمال فانه لا ولاية للاخ على مالها بالاتفاق وهذا اي تعيين الولي المزوج والخصم بهذه
المعارضة نفى الولاية في محل خاص وهو الاخ فلم يكن عين الحكم فلم يكن هذه المعارضة دفعا لكن تحت
هذه الجملة وهي التعليل لنفي ولاية الاخ نفي الحكم الاول وهو اثبات ولاية التزويج لغير الاب والجد

على الاطلاق لان ولاية الاخوة اقرب القرابات بعد قرابة الولاد والولاية لساير الاقارب غير الاب يثبت
بعد ولاية الاخ بالاجماع فلما انتفت بهذه المعارضة ولاية من سواه منتفية بالاخ يكون الولايات منتفية
بهذه المعارضة فمن هذا الوجه يظهر شبه الصحة فيها واما القسم الرابع فهو القسم الثاني من قسمي العكس
وفي ذلك صحة من وجه وهو انه لو ثبتت المساواة على الاطلاق لزم منه انتفاء حكم المعلل ففي هذا القسم من
المعارضة صحة من وجه والحاصل انه باعتبار ان بهذه المعارضة لم يثبت خلاف حكم المعلل صريحا لم يتحقق
معنى المعارضة فيكون فاسدة وباعتبار ان ما ادعاه من الحكم يستلزم نفي حكم المعلل يظهر فيه جهة
الصحة فيكون صحيحة وهو معنى قوله ففيه صحة من وجه وعلى جهة الصحة قلنا الكافر يملك كذا وصورة
المسئلة كافر اشترى عبدا مسلما جاز عندنا ويومر باخراجه عن ملكه بالبيع من مسلم او بالاعتاق ويجبر
عليه وعند الشافعي لا يجوز فقلنا ان الكافر يملك بيع العبد المسلم فكل من ملك بيع شيء ملك شراءه اما
الاول فبالاتفاق واما الثانية فبالقياس على المسلم وعارضوا بان الكافر لما ملك البيع والشراء كالمسلم
وجب ان يستوي ابتداؤه اي ابتداء الملك وقراره كالمسلم لكن المسلم غير محل لقرار ملك الكافر بالاتفاق
فوجب ان لا يكون محلا لثبوت الملك فيه ابتداء ففي هذه المعارضة اثبات ما لم ينفه المعلل لانه لم ينف التسوية
بين الابتداء والقرار وانما اثبت التسوية بين البيع والشراء فلا تتصل بموضع النزاع فتكون فاسدة الا ان فيها
شبهة الصحة لانه حين ثبت استواء البقاء والابتداء ظهر المفارقة بين البيع والشراء فيصح البيع دون الشراء
لانه يوجب الملك ابتداء وبقاء والبقاء لا يصح فكذا الابتداء فتتصل بموضع النزاع من هذا الوجه لكن
الاتصال ما لم يثبت الا باثبات التسوية بين الابتداء والبقاء وليس للسائل اثبات التسوية ترجحت
جهة الفساد فيها فلا يصلح للدفع وفي ايراد هذا النوع في اقسام المعارضة الخالصة نظر وما يرد في النوع
الثاني فان جهة صحتها تستلزم ابطال تعليل المعلل فعلى تقدير كونه معارضة لا يكون خالصة والجواب
قد تقدم واما القسم الخامس فالمعارضة في حكم غير الاول والفرق بين هذا القسم والقسم الثالث من
وجهين احدهما ان فيما تقدم نفي الحكم الاول دون هذا وهو مخالف لما في الكتاب والاولى ان يقال بضرب
تغيير فيما تقدم دون هذا والثاني ما قيل ان محل حكمي المعلل والسائل يختلف في هذا النوع دون ما تقدم
ولم يذكر في التقويم في هذا القسم اختلاف الحكم بل انما تعرض لاختلاف المحل قيل وهو اوضح لان التعليل هٰهنا
وقع لاثبات النسب وهو حكم واحد للاول او الثاني وللقائل ان يقول ليس هذا بواضح لمخالفته صريح العقل
فان الغرض الواحد يختلف باختلاف المحال ويظهر فايدته في الكفاءة والحمل وغير ذلك وذلك مثل قول
ابي حنيفة في التي نعي اليها زوجها اي اخبرت بموته فاعتدت وتزوجت بزوج اخر ثم جاء الاول حيا
ان الاول احق بالولد لانه صاحب فراش صحيح لقيام النكاح بصفة الصحة فكان احق به كما اذا لم تتزوج
وجاءت به فان عارضه الخصم بان الثاني صاحب فراش فاسد فيستوجب به نسب الولد كرجل تزوج
امراة بغير شهود فولدت منه فهذه المعارضة في الظاهر فاسدة لاختلاف الحكم فيما ذكرنا ولعدم
ورودها على محل واحد ولعدم المدافعة بينهما لان المعلل علل لاثبات النسب من الاول والسائل من
الثاني وينبغي ان يعلل لنفيه عن الاول ليثبت المدافعة فتفسدت من هذا الوجه الا ان النسب
اذا ثبت من زيد لم يصح اثباته من غيره لعدم تصور ثبوته من شخصين فتضمنت هذه المعارضة

نفي النسب عن الاول وقد وجد ما يصلح سببا لاستحقاق النسب في حق الثاني وهو الفراش الفاسد فنحن
من هذا الوجه فاحتاج الخصم الى الترجيح بان فراش الاول صحيح والملك قايم حقيقة وفراش الثاني فاسد لا حقيقة
له فكان الاول احق كما لو كانا حاضرين واحد الفراشين صحيح والاخر فاسد ثم عارضه الخصم وهو السايل بان
الثاني حاضر والما ماؤه وقد وجد ما يثبت به النسب وهو الفراش الفاسد فيكون احق فتثبت بالترجيح
فقه المسئلة من الجانبين وهو ان صحة الفراش وقيام الملك حقيقة مع غيبته احق بالاعتبار من الحضور
وكونه صاحب الماء مع فساد فراشه وانتفاء ملكه حقيقة لان الفاسد يوجب الشبهة والصحيح يوجب الحقيقة
فكانت الحقيقة اولى من الشبهة فيفيد الترجيح والحاصل ان المعارضة قامت بسببي الاستحقاق اعني
الفراشين ورجح المعلل بالصحة وقيام الملك والسايل بالحضور وقد يعبر عنها بكون الماء ولهذا ذكر الشيخ
الحضور مرة وكون الماء ماءه اخرى وعلى هذا التقدير فالترجيح للمعلل لا محالة وعلى تقدير ان يكون الحضور
وكون الماء ماءه غيرين فكذلك لان احدهما يقاوم قيام الملك حقيقة فالاخر يرجح اعتبار فساد الفراش ابتداء
الصحة **قال** رحمه الله واما المعارضات في الاصل فكلها معارضة بمعنى لا يتعدى وذلك باطل لعدم
حكمه ولفساده لو افاد تعدية والثاني ان يتعدى الى فصل مجمع عليه والثالث ان يتعدى الى فصل مختلف فيه
اقول المعارضة في علة المقيس عليه باطلة لانها اما ان تكون بعلة قاصرة او متعدية والثاني على نوعين لانها
اما ان يتعدى الى فصل مجمع عليه او الى فصل مختلف فيه فذلك اقسام ثلثه وكلها باطلة اما اذا كانت
بعلة قاصرة كما اذا قلنا في بيع الحديد بالحديد مثلا انه موزون قوبل بجنسه فلا يجوز بيعه متفاضلا
كالذهب والفضة وعارض الخصم بان العلة في الاصل الثمنية ولم توجد في الفرع فبطلانها لعدم الحكم لما
مر ان حكم التعليل التعدية وكون ان يبرز هذا النوع من المعارضة مبرز النوع الثاني من الفرق على ما تقدم
وله مساغ ذكرناه هناك واما اذا كانت متعدية فلان السايل لم يصنع بالمعارضة سوى ان ادعى عدم
العلة وهو لا يصلح دليلا عند عدم الحجة فعند وجودها اولى ان لا يصلح سواء تعدت الى فرع مجمع عليه
كما قلنا في الحنطة ان علة الربوا فيها الكيل والجنس وعارض السايل بان المعنى ليس ما ذكرت وانما هو الاقتيات
والادخار وقد تعدى الى الفرع فهذا معنى يتعدى الى فصل مجمع عليه وهو الارز والدخن او الى فرع مختلف
فيه كما اذا عارضنا السايل في هذه المسئلة بان العلة في الاصل ليست ما ذكرتم وانما هي الطعم ولم يوجد في الفرع
وهو معنى يتعدى الى فرع مختلف فيه وهو الفواكه وما دون الكيل قيل في عبارة الشيخ تسامح لان الضمير
في قوله لعدم حكمه ولفساده راجع الى قوله بمعنى لا يتعدى واللام في لفساده تعليل لقوله باطل فمعناه هذا
النوع من المعارضة وهو الذي يكون بمعنى لا يتعدى باطل لعدم حكمه اي حكم ذلك المعنى الذي لا يتعدى
ولفساد المعنى الذي لا يتعدى لو افاد تعدية وهذا تناقض ظاهرا واعتذر بان نظر المصنف الى
المعنى فقلما يلتفت الى رعاية اللفظ وهو اعتذار فاسد والصواب ان المعارضة لا تتحقق بدون التعليل
فيكون ذلك اشارة الى التعليل معنا فالتعليل للمعارضة في الاصل باطل ان كان بمعنى لا يتعدى لعدم حكمه
ولفساده ان افاد تعدية ثم قيل ذكر لفظ البطلان في غير المتعدي والفساد في المتعدي لان الفساد
في غير المتعدي من وجهين عدم صحته في نفسه اذ التعليل بالعلة القاصرة فاسد وعدم تعلقه بالمتنازع
فيه وفي المتعدي وجه واحد وهو عدم تعلقه بالمتنازع فيه وفيه نظر لان تعدد الجهة في الفساد

لا تنتفي تسميته باطلا على الاصطلاح لان الباطل هو الذي لا يكون صحيحا اصلا ووصفا لا الذي تعدد جهة الفساد
فيه ويكون ان يقال لما تعدد الجهة اشبه الباطل في تعدده بحسب الاصل والوصف فسماه به مجازا وفي
الجملة انما يكون هذا البيان والسؤال والاعتذار صحيحة اذا لم يكن معطوفا على قوله لعدم حكمه واما اذا
كان فتقديره والتعليل بمعنى يتعدى باطل لفساده فلا يكون صحيحة فان قيل كيف يصح تعليل البطلان بالفساد
فالجواب ان معنى كلامه ان التعليل للمعارضة في الاصل باطل اما لغيره او لنفسه والاول هو الذي يكون لعدم
حكمه والثاني هو الذي يكون لفساده اي في نفسه **قال** رحمه الله ومن اهل النظر من جعل هذه المعارضة
حسنة لاجماع الفقهاء على ان العلة احديهما فصار بامتداد فصلين بالاجماع الى اخره **اقول** قوله هذه المعارضة اشارة
الى المعارضة في الاصل باقسامها وهو غير مستقيم لان احدا من اصحابنا لم يقل بجواز العلة القاصرة فيكون المعارضة
بها فاسدة بالاختلاف بينهم فيكون اشارة الى القسم الاخير من الثلثة فان من اهل النظر من جعل ذلك حسنا
واستدل على ذلك باجماع الفقهاء فان اجماعهم على ان العلة احديهما فصارت العلتان متدافعتين بالاجماع فيصير
اثبات العلة الاخرى ابطالا من طريق الضرورة وذلك لان المجيب لا يمكن له ان يقول يثبت الحكم في الاصل
بالمعنيين لانكاره ثبوت الحكم بالذي ذكر السايل ولا يمكن ذلك للسايل ايضا فيثبت التدافع بالضرورة فيبطل
المعنيان بالتعارض ويبقى الاصل بلا معنى فلا يبقى حجة فيتحقق معنى المعارضة واما في القسمين الاولين فيمكن
للمجيب ان يجمع بين المعنيين ويقول الحكم الثابت فيه بهما جميعا فلا يتحقق الاجماع في هذين القسمين على ان العلة
احدهما فلا يثبت التدافع فيكون المعارضة فاسدة بالاتفاق لفوات الممانعة وفيه بحث لان دعوى الاجماع في ذلك
ينفي انتفاء القول بالتصويب وهو ثابت ويجوز ان يراد به غير المصوبة واخرجهم عن الفقهاء ادعاء لكن
قوله لان احدا من اصحابنا لم يقل بجواز العلة القاصرة غير صحيح لان مشايخ سمرقند ورئيسهم ابو منصور رحمه الله وصاحب
الميزان جوزوا ذلك كما تقدم والجواب بالتسليم يعني سلمنا ان الاجماع انعقد على فساد احدهما لكن لمعنى فيه
لا لصحة الاخر كالكيل والطعم فان الصحيح احدهما لكن لا لصحة الاخر بل لمعنى فيه يفسد وهو عدم التاثير او الا
خالة ثم اثبات الفساد لاحدهما بثبوت صحة الاخر باطل ولا بد من ذكر معنى مفسد في الوصف ليثبت الفساد فيه
كما لا بد من ذكر مصحح لثبوت الصحة الا يرى ان بظهور فساد احدهما لا يثبت تاثير الاخر بالاجماع فكذا عكسه
فان قيل لو لم يثبت فساد احدهما عند صحة الاخر لزم اجماعهم على الباطل واللازم باطل لا محالة فالملزوم مثله
بيان الملازمة انه اذا ثبت صحة احدهما ولم يثبت فساد الاخر لزم صحته لامتناع ارتفاع النقيضين والاجماع
انعقد على صحة احدهما دون صحتهما جميعا اجيب بانه انما يلزم ذلك ان لو ثبت صحته قطعا وليس كذلك لاحتمال
ان يكون الفاسد في الواقع ما يثبت صحتها **قال** رحمه الله وكل كلام صحيح في الاصل يذكر على سبيل
المفارقة فاذكره **اقول** المعارضة في الاصل هي المفارقة عند الجمهور وهي مختار الشيخ اذ المقصود منها نفي الحكم
في الفرع وقال بعض الناس هي غير المفارقة لان حاصل هذه المعارضة راجع الى الممانعة وهي مقبولة دون
المفارقة فليست اياها وقال اخرون المعارضة في الاصل والفرع جميعا هي المفارقة حتى لو اقتصر على احدهما
لا تكون اياها ولما كانت المعارضة مفارقة عند الشيخ وهي من الاسولة الفاسدة مع ان الفرق قد يقع
بمعنى فقهي صحيح في نفسه بين الشيخ وجه ايراده على وجه يكون مقبولا فقال وكل كلام صحيح اي في نفسه يذكر اهل
الطرد على وجه الفرق لا يقبل منهم فاذكره على سبيل الممانعة فيقبل منك كقول اصحاب الشافعي في الرهن اعتق

العبد المرهون انه لا ينفذ عتقه اذا كان معسرا قولا واحدا وفي الموسر له قولان مستند ليس بقوله
ان الاعتاق تصرف من الراهن تلاقي حق المرتهن بالابطال بدون رضاه فكان مردودا كما اذا باع الراهن
العبد المرهون فانه لا ينفذ بيعه بالاجماع وعندنا اعتاق الراهن نافذ معسرا كان او موسرا ويسعى العبد في
الاقل من قيمته ومن الدين في الاعسار ثم يرجع على المولى عند اليسار ومن قال بالطرد والفرق من اصحابنا
قال في الرد ليس الاعتاق كالبيع لثبوت الفرق بينهما اذ الاصل وهو البيع يحتمل الفسخ بعد وقوعه فيظهر
اثر حق المرتهن في المنع من النفاذ فينعقد غير لازم بخلاف الاعتاق وهذا فرق فقهي صحيح في نفسه لكن
لا يقبل لصدوره ممن لا ولاية له على الفرق وهو السائل لما مر والوجه في ايراده على سبيل الممانعة على الطريق
الذي اختاره الشيخ ان يقول السائل ان القياس لتعدية حكم النص دون تغييره كما مر في شروطه ونحن
لا نسلم وجود هذا الشرط في المتنازع فيه بيانه اي بيان فوات هذا الشرط ان حكم الاصل وهو البيع
توقف ما يحتمل الرد في ابتدائه والفسخ بعد ثبوته اذ حق المرتهن انعقاده من الراهن حتى لو تربص
الى ان يذهب حق المرتهن تم البيع وانت في الفرع وهو الاعتاق تبطل اصلا ما لا يحتمل الرد في ابتدائه
والفسخ بعد ثبوته فان العبد لو رد الاعتاق لا يرتد وان العبد والمولى ان ارادا انفساخه لا ينفسخ
البيع وهذا تغيير لحكم الاصل لان الابطال من الاصل غير الانعقاد على وجه التوقف واصلا قيل نصب
على التمييز وقيل على المصدر وقيل مفعول به وليس كذلك بل المفعول به هو كلمة ما وكذلك اذا اعتبر الخصم
اعتاق الراهن باعتاق المريض المديون الذي لا مال له غيره فانه تلاقي حق الغرماء بالابطال فيمنع نفوذ
اعتاقه والجامع بينهما بطلان حق الغير المتعلق بالعبد وفي هذا الوجه لا يتاتى الجواب بالفرق لكن بالممانعة
بان يقال لا نسلم ان شرط القياس موجود لانه للتعدية لا للابطال وفي هذا التعليل تغيير لحكم الاجماع في اعتاق
المريض فان حكمه فيه توقف العتق الى اداء ما وجب عليه من السعاية لانه كالمكاتب ما دام يسعى في بدل
رقبته ولزوم الاعتاق بحيث لا سبيل الى ابطاله ورد العبد الى الرق اصلا وانت قد ابطلت الاعتاق
في الفرع من الاصل حتى لو اجاز المرتهن بعد ذلك لا ينفذ فكان تغيير الحكم الاصل في الفرع فان ادعى الخصم
في الاصل وهو البيع واعتاق المريض حكما غير ما قلنا بان يقول حكم الاصل ايضا البطلان لا التوقف
فلا يكون التعليل مشتملا على تغيير حكم الاصل لا نسلم ذلك فان حكمهما عندنا ما ذكرنا فان وافقنا فيه لزم
التغيير بالضرورة وان خالفنا بادعاء البطلان فيهما عنده يكون ذلك ردا المختلف على المختلف ومثله
لا يكون حجة على غيره فهو فاسد من وجه اخر ومثل قول اصحاب الشافعي في ايجاب الدية في القتل العمد
انه قتل آدمي مضمون فيوجب المال كالقتل الخطأ ومن قال بالفرق قال ليس ذلك كالخطأ في لزوم
المال لان وجوب المال في الخطأ لتعذر ايجاب المثل من جنسه اذ الخاطئ معذور لعدم القصد فمثله
غير مقدور عليه فيصير الى ايجاب المال خلفا عنه صونا للدم عن الهدر وقد عدم ذلك في الفرع
وهو العمد لوجوب القصاص فيه بالاتفاق فالمثل مقدور عليه وهو فرق فقهي صحيح لكنه صدر ممن
ليس له ولاية ذلك فسبيله ان يقول بطريق الممانعة لا نسلم ان شرط القياس قائم فان من شرطه
عدم تغيير حكم الاصل وههنا تغيير وتفسير ذلك ان حكم الاصل وهو الخطأ شرع المال خلفا
عن القود للعجز عنه وانت بهذا التعليل جعلت المال مزاحما للقود حيث اشبه بطريق الاصالة

كالقود والخلف لا يزاحم الاصل قط فكان تغييرا لحكم الاصل بالتعليل وهو باطل قوله وقد بينا يعني في اول
باب دفع العلل ان المناقضة الحقيقية لا ترد على العلل المؤثرة حقيقة وانما يتبين عدم ورودها حقيقة اذ الخصوص
صون بان تدفع ودفعها بوجوه اربعة على ما نذكرها **قال** رحمه الله وهذا باب بيان وجوه دفع المناقضة
وحاصل ذلك الى اخره لما فرغ من بيان المعارضة بنوعيها شرع في بيان دفع المناقضة ان تصورت وحاصل
ذلك وجوه دفع المناقضة ان المجيب ان امكنه الجمع بين ما ادعاه علة وبين ما يتصور مناقضة بتوفيق بين
بطلت المناقضة قيل معناه لم يكن نقضا لاستحالة الجمع بين النقيضين وان لم يمكنه لزمه النقض فيدفعه
بوجوه اربعة وهذا يشير الى ان دفعها اولا بطلب الجمع ثم بالوجوه الاربعة المذكورة وعبارة الكتاب لا تفيد ذلك
بل تفيد ان الجمع انما هو بالوجوه الاربعة لانه قال وحاصل ذلك اي حاصل وجوه الدفع هو الجمع ان امكن فيكون
الوجوه المذكورة طرق الجمع ولا لكان الوجوه خمسة طلب امكان الجمع والاربعة المذكورة ولكان العلل المؤثرة
قابلة للنقض لقوله لزمه النقض فيدفعه وليس كذلك ومثل ذلك ما امكن الجمع في المناقضات في مجلس
القضاء بين الدعوى والشهادة وبين الشهادات في تضمنه حتى التوفيق وظهر ذلك بطل التناقض كما
اذا ادعى المدعي الفا وشهد شاهد بالف واخر بالف وخمسمائة لا تقبل الا ان يوفق فيقول كان الواجب
الفا وخمسمائة الا اني قبضت خمسمائة وكذا اذا شهد احدهما بالف والاخر بالف وخمسمائة والمدعي يدعي
الاكثر تقبل على الالف لاتفاقهما عليه وان كانا مختلفين حقيقة وكذا لو شهد احدهما بسرقة بقرة لونها
احمر والاخر لونها اسود تقبل عند ابي حنيفة رحمه الله لامكان التوفيق بان شهد كل واحد على ما وقع في جانبه
من اللون قوله اما الاول الخ الوجه الاول من وجوه الدفع فبالوصف بان يطلب الجمع بين ما ادعاه علة وبين
ما يتصور نقضا فيقول ما ذكرته من العلة ليس بموجود في صورة النقض فاختلاف الحكم فيها لا يدل على فساد
الوصف والثاني بمعنى الوصف وهو دلالة اثر الوصف على الحكم بان يقول المعنى الذي جعل الوصف به علة وهو
التاثير غير موجود في صورة النقض فلا يكون الوصف بدونه علة فكان الجمع بينهما ممكنا والثالث بالحكم
المطلوب به بان يقول الحكم المطلوب لم يتخلف عنه بل هو موجود لكن لم يظهر لوجود المانع فلا يكون نقضا
فيمكن الجمع بينهما قيل هذا الدفع انما يستقيم على قول من جوز تخصيص العلل والرابع بالغرض المطلوب بذلك الحكم
بان يقول غرضنا التسوية بين ما علل وبين ما تصور نقضا فاذا حصلت انتفت المناقضة ووقع في اصول شمس الائمة
بالغرض المطلوب بالتعليل قيل هو اوضح وكانه سماه بذلك لان الغرض ما لاجله صدر الفعل عن العلة والتعليل انما يصدر
عن المعلل للتسوية بين الخارج من غير السبيلين والخارج المعتاد فاذا يكون قوله بالغرض المطلوب بالتعليل اوضح ويؤيد
عبارة التقويم فان فيه بالغرض الذي قصده المعلل بالتعليل لاجله اثبت الحكم بقدره وقد الشيخ نظر الى ان التعليل
الصادر من المعلل انما هو لجعل الخارج من غير السبيلين حدثا لا لثبوت التسوية بينه وبين الخارج المعتاد والتسوية
بينهما لازم من لوازم الحكم لان كونه حدثا يستلزم ان يكون كالخارج المعتاد فجعل الشيخ لازم الحكم كالغرض
المطلوب به باعتبار ان الملزوم لا يتحقق بدون اللازم كما ان الافعال الصادرة عن العاقل لا تكون بغير غرض
قال رحمه الله اما الاول فظاهر مثل قولنا في مسح الرأس انه مسح فلا يسن تثليثه كمسح الخف
ولا يلزم الاستنجاء الى اخره اراد ان الدفع بالوجه الاول ظاهر الصحة لان عدم الحكم عند عدمه دليل الصحة
فيصح الدفع به مثل قولنا في مسح الرأس انه مسح فلا يسن تثليثه كمسح الخف فان اورد عليه الاستنجاء

التطهير الحقيقي مقصودا لما كان كذلك كما في المغسولات فثبت ان التطهير الحقيقي غير مقصود و التكرار انما هو
لتوكيد التطهير الحقيقي تحقيقا للقلع فاذا لم يكن التطهير مرادا بطل التكرار واما عدم لزوم الاستنجاء
فلانه لازالة عين النجاسة وما كان كذلك فالتطهير الحقيقي فيه مقصود اما الثانية فظاهرة واما
الاولى فاما ذكر الشيخ بقوله الا يرى انه لا يتادى ببعضه ولو كان نفس المسح مقصودا لتادى به كمسح
الراس والخف ولم يكن الغسل افضل واللازم باطل فالملزوم مثله وبيان الملازمة بالقياس عليهما
وصار ذلك اي الاستنجاء باعتبار الاستيعاب والقصد الى التطهير نظير الغسل في الاعضاء
فصار التكرار سنة وهذا اي كون المسح تطهيرا حكميا غير معقول المعنى موثر في منع التكرار ثابت باسم المسح
لغة لانه يدل على الاصابة وهي لا ينبئ عن التطهير الحقيقي بل يدل على التخفيف فكان الدفع بهذا المعنى
اللغوي كالدفع بنفس الوصف فان قيل التكرار ليس لتوكيد التطهير بل هو امر تعبدي كاصله فلا يلزم
من انتفاء التطهير الحقيقي انتفاؤه قلنا لا نسلم ذلك فانه غير معهود في مثله وكذلك قولنا في الخارج من غير
السبيلين انه نجس خارج فكان حدثا كالبول ولا يلزم اذا لم يسل اما ان ذلك الخارج نجس فبوجوب
غسل ذلك الموضع بالاتفاق كما ان الخارج من السبيلين يوجب غسل موضع خروجه لذلك ولما كان
هذا مثله في ذلك كان نجسا واذا تساويا في ايجاب الطهارة الحقيقية تساويا في الحكمية لانها دون
الحقيقية واخف منها فان قيل قولكم وجب غسل ذلك الموضع باطلاقه غير مستقيم عندكم فانها اذا
لم يتجاوز قدر الدرهم لا توجب غسل الموضع فكذلك اذا لم توجب الطهارة الحقيقية لا توجب ما فوقها
يعني الحكمية اجيب بان غرضنا من التعليل الحاقه بالبول وقد ثبت بالاجماع ان القليل في السبيلين
خصوصي اكتفى بالاحجار فالحقنا غير السبيلين بها في هذا الحكم ايضا وهذا دفع بالعرض ويجوز ان
يقال القليل موثر في ايجاب الطهارة الحقيقية والحكمية كالكثير في الاصل والفرع الا ان الشرع
عفى عن القليل دفعا للحرج فلا يدل على عدم تاثير القليل في ايجاب الغسل واما عدم لزوم غير السائل فلانه
بدلالة التاثير لم يدخل تحت التعليل فانه اذا لم يوجب تنجس المحل حيث لم يجب غسل ذلك الموضع بالاجماع
لم يلحق بالخارج من السبيلين في الطهارة الحقيقية فكذا في الحكمية فيكون عدم الحكم لعدم الوصف
معنى وان وجد صورة ومثله مرجح للعلة فكيف يكون نقضا فقوله غير خارج غير محتاج اليه بالذكر
لانه في بيان الدفع بانه لم يوجد بنفس الوصف بل كان يكفيه ان يقول وهذا لم يتعلق به وجوب التطهير
لكنه ذكره ليضم الدفع بالوصف الى الدفع بالمعنى وهو التاثير **قال** رحمه الله واما الدفع بالحكم
فمثل قولنا في الغصب انه سبب لملك البدل فكان سببا لملك المبدل ولا يلزم المدبر لانا جعلناه
سببا فيه ايضا الى اخره امّا القسم الثالث وهو الدفع بالحكم فمثل قولنا في الغصب انه سبب لملك
البدل وكل ما هو سبب لملك البدل فهو سبب لملك المبدل فكان الغصب سببا لملك المبدل اما
الاول فلوجوب الضمان نصا ولو لم يفد الملك لم يكن في التضمين فائدة واما الثانية فكما في البيع والاجارات
وغير ذلك فان نوقض بالمدبر فان غاصبه اذا ضمن لم يملكه فلم يكن السبب لملك البدل سببا لملك
المبدل دفعناه بالحكم بان نقول الغصب سبب في المدبر ايضا لانه مملوك ولهذا لو جمع بين مدبر وقن
في البيع دخل المدبر فيه واخذ حصته من الثمن ولو لم يكن السبب منعقدا في حق المدبر لما انعقد العقد

بالاجماع نقضا فانه مسح وسن فيه التثليث كما ذكرنا فندفعه بالوصف فنقول الاستنجاء ليس بمسح
لكنه ازالة للنجاسة ونعني بذلك ان المسح فيه ليس بمعتبر بل المعتبر فيه ازالة النجاسة بدليل
انه اذا احدث فلم يتلطخ به بدنه بان خرج ريح لم يكن للاستنجاء سنة ولو كان سنة لما
توقف على التلطخ كمسح الراس والخف وبدليل ان غسله بالماء افضل لانه ابلغ في الازالة ولو كان
المسح سنة لكره الغسل فان الغسل في موضع المسح مكروه كما في الراس والخف وكذلك قولنا
في الخارج من غير السبيلين انه خارج من الانسان فكان حدثا كالبول فان نوقض بما لم يسل تجس ع
دفعناه بالوصف فقلنا انه ليس بخارج لان الخروج انتقال من الباطن الى الظاهر ولم يوجد لان
تحت كل جلدة رطوبة وفي كل عرق دما فاذا زايله الجلد كان ظاهرا لا خارجا الا يرى انه لا يجب
غسل ذلك الموضع بالاجماع وان تجاوز قدر الدرهم ولو ثبت الخروج لوجب غسله كله قليلا كان
او كثيرا وعندنا اذا جاوز قدر الدرهم وسن فيما دونه وحيث لم يجب ولم يسن بالاجماع دل على انه
ليس بخارج وكذا لو اخذ ذلك المحل بقطنة او بالمسح على الجدار لا ينتقض الطهارة وان حصل
الانفصال لانه مخرج وليس بخارج ولا نسلم ايضا انه نجس على ما روي عن ابي يوسف رحمه الله ان ما لا
يكون حدثا لا يكون نجسا واما الثاني وهو الدفع بمعنى الوصف فصحته باعتبار ان حجية الوصف
بمعناه الذي يعقل به اي يفهم منه لا بمجرد صورة اللفظ لما بينا ان مجرد الوصف لا يصح التعليل
به ما لم يظهر ملائمته ولا يجب ما لم يظهر عدالته وذلك المعنى الذي يعقل منه ضربان ضرب ظاهر
لفظه يدل عليه لغة كدلالة لفظ الخروج على الانتقال ودلالة لفظ المسح على الاصابة وهو الذي
اراد بقوله احدهما ثابت بنفس الصيغة ظاهرا وضرب آخر معناه الثابت به لغة يدل عليه وهو
التاثير فان الوصف بمعناه اللغوي يدل على معنى اخر هو الموثر في الحكم كالمسح مثلا فانه بمعناه
اللغوي يدل على التخفيف وهو موثر في اسقاط التكرار وكالخروج فانه بواسطة معناه اللغوي
يدل على قيام النجاسة بمحل الطهارة وهو موثر في ايجاب التطهير على ما مر ذكره فيما سبق يعني في باب
تعيير القياس في بيان علة الربوا وفي باب ركن القياس فكان المعنى الموثر ثابتا بالوصف كالمعنى
اللغوي لانه ثبت بواسطته فصح الدفع بالقسم الثاني كما صح بالقسم الاول وهو المعنى اللغوي
فكان هذا الدفع في الحقيقة دفعا عن نفس الوصف كالقسم الاول وهذا اي الدفع بالمعنى وهو التاثير
احق وجهي الدفع بالاعتبار لان التاثير هو المقصود منه شرعا لا المعنى اللغوي لكن الاول اي الدفع
بالمعنى اللغوي اظهر لانه مفهوم كل احد من اهل اللسان فهذا انا به ولو قال بل هذا احق وجهي
الدفع ارى انه كان الخ هذا علما وذلك اي الدفع بالتاثير مثل قولنا مسح في وضوء فلم يكن التكرار
فيه مسنونا كالمسح على الخف اما الجامع بين الشيئين فلان معنى المسح تطهير حكمي غير معقول
وما كان كذلك فالتطهير الحقيقي فيه ليس بمقصود اما الاولى فلان النجاسة اذا كانت في المحل
فالمسح يكثرها لا يزيلها وبه يستدل على الثانية ايضا وبانه لو كان مقصودا لكان الغسل افضل
لا مكروها واللازم باطل فالملزوم مثله وبما ذكر الشيخ وهو انه يتادى ببعض محله بالاتفاق الا
ان عندنا بمقدار الربع وعنده بمقدار ثلث شعرات او بمقدار ما ينطلق عليه اسم المسح ولو كان

في الثمن ايضا لانه تعيين بايعا اياه بحصته من الثمن ابتداء وانه لا يجوز كما لو جمع بين حر وعبد لكنه امتنع حكمه
وثبوت الملك لمانع وهو حق المدبر نظرا له لا ان السبب لم يوجد كالبيع المضاف الى المدبر فانه ينعقد
وان امتنع حكمه لمانع وهو حق المدبر فلا يكون نقضا قيل هذا على قول من جوز تخصيص العلة فاما عند
من لم يجوزه فالغصب في المدبر ليس سببا للملك فكان عدم الحكم لعدم العلة لا لمانع مع وجودها
فالمصنف اورد هذا القسم مع انكار التخصيص اتباعا للقاضي ابي زيد فانه اورده في التقويم على
هذا الوجه وقال المصنف في شرحه للتقويم ان الدفع بهذا الوجه لا يسلم عن القول بالتخصيص وانه
لا يجوز قال صاحب الكشف رايت في نسخة الحقها مصنف الشيخ ان الغصب مفيد لملك المبدل في
المواضع كلها الا ان في المدبر لا ينعقد سببا لمانع فيه فكان الحكم معدوما لعدم العلة لا لوجودها
مع المانع وهذا ظاهره متناقض لانه قول بالمانع وهو قول بالتخصيص وقول بعدم الحكم لعدم العلة
وذلك هو القول بعدم التخصيص فالجمع بينهما جمع بين المتنافيين ولكنه ليس كذلك في الحقيقة لان الثاني
بيان للتخلص عن التخصيص وقد قدمنا لك حقيقة الامر في بحث تخصيص العلل بان ذلك نزاع جدلي
لا يترتب عليه شيء قوله ومثل قولنا مثال اخر لهذا النوع اذا صال الجمل اي حمل على انسان فقتله
المصول عليه يجب الضمان عندنا خلافا للشافعي رحمه الله هو يقول قتله دفعا للهلاك عن نفسه فصار
كالحر والعبد الصائل ونقول ان المصول عليه اتلف مالا متقوما معصوما حقا للمالك لاحياء نفسه
فيجب الضمان عليه لوجود المقتضي وانتفاء المانع اما وجود المقتضي فظاهر لان اتلاف المال
المعصوم موجب للضمان في الشرع لا محالة واما انتفاء المانع فلانه لا مانع عن ذلك الا كونه لاحياء
نفسه وهو لا يصلح مانعا لان الاستحلال لاحياء المهجة لا ينافي عصمة المحل لاجتماعه بها كما اذا
اتلفه دفعا للمخمصة وكما اذا باشر محظور الاحرام عند العذر فان المباشرة لا تسقط الضمان
وهو الكفارة فان نوقض بمال الباغي اذا اتلفه العادل حال بغيه وما يجري مجراه مثل اتلاف
نفسه واتلاف عبد الغير اذا صال عليه بالسلاح فان كل واحد منها اتلاف لاحياء المهجة وعصمة
المحل ساقطة حتى لا يجب الضمان على المتلف فيندفع بالحكم ونقول ان سقوط العصمة فيما ذكرتم
لم يكن لهذا المعنى بل لمعنى آخر وهو البغي والصيال في عبد الغير لان العبد في حق الدم والحياة
مبقى على اصل الحرية فسقطت عصمته بالصيال كالحر هذا تقرير كلام الشيخ وهو فاسد لانه
يناقض ما سياتي في كلامه ان العصمة باقية ووضع الضمان عن المعصوم جائز مثل العادل يتلف
مال الباغي بل الصواب في تقريره ان العصمة باقية لم تبطل بهذا المعنى اي بسبب احياء النفس
لكن وضع الضمان عن المتلف المعصوم جائز كما سياتي وجد بعلة اخرى لا به ولا امتناع في ذلك
الا يرى ان الاسلام مع كونه سببا للعصمة لا ينافي حدوث معنى اخر يوجب سقوط العصمة فهذا
اولى الصول والصيال الوثب والمهجة الدم وقيل دم القلب خاصة والمراد به الروح الحيواني
قوله فكذلك اي فكما لا يلزم دم الاستحاضة نقضا متى قلنا في الدم انه خارج نجس فكان حدثا
فانه ليس بحدث ما دام الوقت باقيا او ما دامت تصلي الفرض وما يتبعه من النوافل
مع انه دم خارج نجس لانا لا نسلم انه ليس بحدث بل هو حدث ايضا لكن تاخر حكمه الى ما بعد

خروج الوقت لمانع وهو العذر لان خروج الوقت ليس بحدث بالاجماع فتعين انه حدث بعد خروج الوقت
والحكم قد يتصل بالسبب وقد يتاخر عنه كالبيع بشرط الخيار وهذا يستقيم على قول من جوز تخصيص
العلل اعني على الوجه المذكور في الكتاب واما المخلص فمعلوم **قال** رحمه الله واما الرابع فمثل قولنا
نجس خارج ولا يلزم دم الاستحاضة ودم الجرح السائل الدائم الى اخره واما الرابع وهو الدفع بالغرض
فمثل قولنا نجس خارج فكان حدثا كالبول فان نوقض بدم الاستحاضة ودم الجرح السائل الدائم فان
الوصف فيهما موجود وليسا بحدث قلنا ان ندفعه بالغرض فنقول غرضنا من هذا التعليل التسوية بين
هذا اي الفرع وهو الخارج من غير السبيلين وبين الاصل وهو الخارج من المخرج المعتاد وذلك حاصل
فيما نحن فيه فلا يكون نقضا وذلك لان الخارج من المخرج المعتاد حدث بالاجماع فاذا دام صار عفوا لقيام
وقت الصلوة كسلس البول والاستحاضة فكذلك هذا اي الفرع لئلا يلزم مخالفة الفرع للاصل وذكر
الاستحاضة والجرح السائل نقضا للاصل والفرع جميعا قوله وكذلك قلنا اي كما قلنا فيما تقدم من
الدفع بالغرض قلنا في مسئلة التامين ان السنة فيه الاخفاء لانه ذكر وكل ذكر سبيله الاخفاء
فكان سبيل التامين الاخفاء اما الاول فعلى وجهين احدهما انه ذكر اي دعاء فان معناه استجب دعاءنا
والثاني انه ذكر لانه اسم من اسماء الله تعالى قاله مجاهد واما الثانية فلقوله تعالى ادعوا ربكم تضرعا وخفية
وقوله صلى الله عليه وسلم خير الدعاء الخفي على الوجه الاول ولقوله تعالى واذكر ربك في نفسك تضرعا
وخيفة وقوله صلى الله عليه وسلم للذي رفع صوته انك لن تدعوا اصم ولا غائبا فان نوقض بالاذان
وتكبيرات الامام فانها ذكر مع انها شرعت جهرا قلنا ان ندفع ذلك بالغرض فنقول غرضنا
التسوية بين التامين وغيره من الاذكار بحسب الاصل والاصل في كل ذكر الاخفاء والاذان في تلك الاذكار
بمعنى صور النقض لمعنى زائد يوجب الجهر بها على خلاف الاصل وهو انه اعلام بفتح الهمزة اي دلالات
على انتقال الامام من حال الى حال وعلى حلول وقت الصلوة او بكسرها اي اخبار لمن هو خلف الامام
بانتقاله وللناس بدخول الوقت فهذا المعنى اوجبهما عارضا على الاصل وهو الجهر لانها لا يحصل ذلك
الا بصفة الجهر وستوضح هذا بقوله الا يرى ان المنفرد فانه يوضح ان الجهر انما كان باعتبار
ذلك المعنى الزائد ولهذا اذا زال ذلك المعنى بان صلى منفردا او مقتديا لا يجهر بالتكبير ومن صلى
وحده اذن لنفسه من غير جهر فان قيل قد قام في التامين معنى يوجب الجهر وهو الاعلام ايضا فان
النبي عليه علق تامين القوم بتامين الامام بقوله عليه اذا امن الامام فامنوا فلو لم يكن تامينه مسموعا
لما صح تعليق تامين القوم به ويؤيده ما روى ابو وائل انه صلى الله عليه وسلم كان يجهر بالتامين
وما روي عن عطاء انه قال ادركت مائتين من الصحابة وكانوا اذا امنوا سمع لتامينهم ضجة في المسجد
اجيب بان الحديث معارض بقوله عليه اذا قال الامام ولا الضالين فقولوا امين بين الاعلام ببيان الموضع
فلا حاجة الى الجهر وبقوله صلى الله عليه وسلم فان الامام يقولها ولو كان مسموعا لا يستغنى عن الكلام
والنخعي رد حديث ابي وائل وقد روي عن عمر وعلي وابن مسعود على خلاف ما روي عن عطاء فان
مذهبهم في التامين الاخفاء فيصار الى الاصل وهو ما دل عليه الدليل كما تلونا ويجوز ان يكون الدفع
في هذا النوع بالحكم اما في المسئلة الاولى فقد تقدم في القسم الثالث واما في مسئلة التامين فبان يقال

كونه ذكرا بوجب الاخفاء في صورة النقض لكن امتنع لمانع اقوى وهو ما ذكرنا فان وجود علة لا يمنع وجود علة اخرى توجب الحكم على خلافه فالاولى قوله وهذا اى الدفع بالغرض معنى قول مشايخنا يعنى اهل النظر منهم في باب الدفع انه اى الفرع لا يفارق الاصل يريد انهم ابتداء دفعوا النقض بالغرض لكنهم لقبوه بهذا ونحن لقبناه بالغرض وما قلنا ابين في وجه الدفع مما قالوا اذ ليس فيما قالوا بيان ان عدم مفارقتها اى الفرع الاصل في الحكم المطلوب من التعليل التى ورود النقض فكان بمنزلة المستتر فلهذا اخترنا هذه العبارة قال القاضي ابو زيد وبهذه الوجوه الاربعة من الدفع يتبين الفقه فانه اسم لمعنى ينال بالتامل والاستنباط لا الدفع على طريق الفقه ما ينال بضرب من التامل فاما الدفع بالفاظ ظاهرة فمما يقع الاحتراز عنه النفوس بمجرد السماع فلا يكون فقها قوله واذا قامت المعارضة كان السبيل فيه اى في دفع المعارضة الترجيح اذا انسد حال المعلل ان يساويه السائل في الدرجة فلزمه الترجيح اذا لم يندفع بوجه اخر فاذا لم يمكنه الترجيح انقطع وان رجح فللسائل ان يعارض ترجيحه بترجيح علته وان لم يمكنه الترجيح لزمه ما ادعاه المجيب لان العمل بالراجح واجب عند العامة والذى يظهر ان ذكر الترجيح عقيب المعارضة بلا تخلل دفع المناقضة كان انسب وذكر دفع المناقضة عندها كذلك وقد يكون في ذلك معنى لا ندركه فانه الشيخ الذى حاز قصبات السبق في التحقيق والمناسبات والتدقيق جزاه الله عن الطلبة خيرا والله اعلم **قال** رحمه الله وهذا باب الترجيح الخ اختلف في الواجب عند التعارض فذهب بعضهم الى التوقف او التخيير لا الترجيح والعمل بالراجح وذهب الجمهور الى صحة الترجيح ووجوب العمل بالراجح احتج الاولون بقوله تعالى فاعتبروا يا اولى الابصار امر بالاعتبار والعمل بالمرجوح اعتبار وبقوله صلى الله عليه وسلم نحن نحكم بالظاهر والحكم بالمرجوح حكم بالظاهر فيجوز ولان الامارات الظنية لا تزيد على البينات والترجيح فيها غير معتبر حتى لم تترجح الاربع على شهادة الاثنين فكذا في الامارات واحتج الجمهور باجماع الصحابة رضي الله عنهم والسلف رحمهم الله على تقديم بعض الادلة الظنية على بعض اذا اقترن بها ما يتقوى به فانهم قدموا خبر عايشة رضي الله عنها وهو ما قالت كان النبي عليه السلام يصبح جنبا عن غير احتلام ثم يتم صومه على خبر ابي هريرة رضي الله عنه من اصبح جنبا فلا صيام له ولان العقلاء يوجبون العمل بالراجح بعقولهم والاصل تنزيل الامور الشرعية على موافقة الامور العقلية فلهذا قال صلى الله عليه وسلم ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن والجواب عما تمسكوا ان مقتضى الاية وجوب النظر لا العمل بالمرجوح وكلامنا فيه لا في وجوب النظر وليس في الاية ما ينافي القول بوجوب العمل بالراجح ومقتضى السنة العمل بالظاهر ولا نم ان المرجوح ظاهر اذ الظاهر ما ترجح احد طرفيه على الاخر والمرجوح مع الراجح ليس كذلك والجواب عما تمسكوا بمسئلة الشهادة سياتى وينبغى ان يعلم ان الترجيح انما يقع بين المظنونين لان الظن يتفاوت في القوة لا في المعلومين اذ ليس بعضها اقوى من بعض ولهذا قلنا اذا تعارض نصان قاطعان لا سبيل الى الترجيح بل المتأخر ناسخ ان عرف التاريخ والا وجب المصير الى دليل اخر او التوقف ولقائل ان يقول لا نم ان دلالة الالفاظ قطعية فيجوز التعارض بين النصين مطلقا سلمنا كونها قطعية لكن المفسر والمحكم قطعيان والتعارض بينهما واقع والترجيح للمحكم ويمكن ان يجاب عن الاول بان دلالة الالفاظ قطعية وقد تقدم البحث في ذلك وعن الثاني بان المراد من

شهادة صح

النصين القاطعين المتساويان في الدلالة على القطع كالمحكمين او المفسرين ولا ترجيح لاحدهما على الاخر اذ ذاك **قال** رحمه الله الكلام في هذا الباب اربعة اضرب احدها في تفسير الترجيح الى اخره قيل وجه الانحصار في الاربعة ضروري لان الشروع في الكلام لا يصح بدون معرفة معناه وتمام معرفة معناه انما يستقيم بضبط جميع وجوهه وعند تعارض الوجهين من الترجيح لا بد من معرفة المخلص اذ الاصل عدم التعارض ووجوه الترجيح لا تخلو من ان تكون صحيحة او فاسدة فالحصر فيها وضعفه ظاهر والحاصل الاستقراء اسلم وقدم الوجوه الصحيحة على الفاسدة لان الصحيح موجود من كل وجه بخلاف الفاسد قوله ومعناه لغة وشرعا قيل كان ينبغي ان يكون من اللف والنشر المستقيم اى في تفسير الترجيح لغة وفي معناه شرعا او ان يكون من المشوش اى في تفسيره شرعا وفي معناه لغة اما الاول فيعني تفسيره لغة فان الترجيح عبارة عن فضل احد المثلين على الاخر وصفا فسل في هذه العبارة توسع لان هذا معنى الرجحان لا الترجيح فانه اثبات الرجحان فكان الشيخ حذف المضاف واقام المضاف اليه مقامه وتقديره الترجيح عبارة عن اثبات فضل احد المثلين على الاخر او بيانه ولهذا قال القاضي هو اظهار زيادة لاحد المثلين وصفا قوله فصار الترجيح بناء يجوز ان يكون منصوبا خبرا لصار وقوله قائما خبرا بعد خبر ويجوز ان يكون بناء مصدرا بمعنى المفعول وقع موقع الحال وقائما خبر صار اى صار الترجيح على هذا التفسير حال كونه مبنيا على المماثلة وقيام التعارض بين مثلين تقوم بهما المعارضة قائما بوصف هو تابع لا تقوم به التعارض بل هو معدوم في مقابلة احد ركني التعارض فقوله فصار الترجيح الى اخره يجوز ان يكون بيان المعنى الشرعي والاول بيان المعنى اللغوي ويجوز ان يكون هذا تحقيق المعنى اللغوي وقوله بعد هذا وكذلك معنى الترجيح شرعا اشارة الى المعنى الشرعي وهو الظاهر قوله واصل ذلك اى اصل الترجيح والماخوذ منه بالتفسير المذكور رجحان الميزان وذلك اذا يستوى الكفتان بما يقوم به التعارض من الطرفين ثم ينضم الى احدهما زيادة لا يقوم بها التعارض ابتداء ولا يدخل تحت الوزن منفردة عن المزيد عليه كالدانق ونحوه كالحبة والشعير في العشرة فان الدانق وهو سدس الدرهم على ما قال في الصحاح في مقابلة العشرة لا يعتبر وزنه عادة ولا يفرد له وزن في مقابلتها بل يجعل داخلا والستة او السبعة اذا ضمت الى احدى العشرتين فلا يعتبر ان قوبلت عشرة بعشرة وضمت الى احديهما ستة او سبعة او نحوهما فلا يسمى ذلك رجحانا ويجوز ان يكون المراد باحدى العشرتين حقيقة العشرة والاخرى السبحة في مقابلتها واستوضح الشيخ معنى الرجحان بضده فان ضد الترجيح التطفيف وذلك بنقصان في الوزن والكيل بوصف لا يقوم به التعارض ولا ينفي اصل التعارض قوله وكذلك معنى الترجيح اى كما بيناه لغة فهو في الشرع كذلك والمعنى اللغوي مراعى في الشرعي واستوضح كون المعنى الشرعي كاللغوي بقوله الا يرى انا جوزنا فضلا في الوزن في قضاء الديون لقوله صلى الله عليه وسلم حين اشترى سراويل بدرهمين للوزان وهو بلال رضي الله عنه زن وارجح فانا معاشر الانبياء هكذا نزن ولم يجعل الفضل هبة تمنع الجواز لان ذلك الرجحان زيادة تقوم وصفا بالموزون لا قصدا فان كان ذلك الفضل اكثر ما يقع به الترجيح كالدرهم على العشرة وكان من قبيل ما يقع به التعارض بصفة التطفيف حتى يوزن قصدا في مقابلة الاخر وان كان فيه صفة التطفيف صار ذلك الفضل هبة حتى كان باطلا ان لم يكن متميزا كهبة المشاع وكما اذا كان

صفقة في صفقة فان فيه ادخال صفقة الهبة في صفقة قضاء الدين لانه ما تقوم به المماثلة حيث
يكون مقصودا بالوزن فلا بد ان يجعل مقصودا في التمليك وليس ذلك الا الهبة فان قضاء العشرة يكون بمثلها
فتبين ان بالرجحان لا يفوت اصل المماثلة لانه زيادة وصف كزيادة وصف الجودة وما يكون مقصودا
بالوزن تفوت به المماثلة فلا يكون من الرجحان في شيء **قال** رحمه الله ولهذا قلنا ان الترجيح
لا يقع بما يصلح علة بانفراده الى اخره اي ولان الرجحان عبارة عن فضل لا يقع به التعارض قلنا ان
الترجيح لا يقع بما يصلح علة بانفراده وانما يقع بوصف لا يصلح لاثبات الحكم بانفراده وعليه عامة
الاصوليين وقال بعض اهل النظر من اصحاب الشافعي يصح الترجيح بكثرة الادلة واستدل على ذلك
بان الدليل الواحد لا يقاوم الا واحدا من جنسه فيتساقطان بالتعارض فيبقى الدليل الاخر
سالما عن المعارض فيصح الاحتجاج به ولان المقصود من الترجيح قوة الظن الصادر عن احدى
الامارتين وذلك يحصل بالدليل الذي عاضده دليل اخر مثله واستدل الجمهور بانا قد اتفقنا
على ان من اقام شاهدين على عين واقام اخر اربعة لم يترجح لان ذلك علة انضمت الى مثلها فلا يصلح
وصفا والترجيح لا يقع الا بوصف موكد لمعنى الركن فان الشيء يتقوى بصفة توجد فيه لا بانضمام
مثله اليه كما في المحسوسات اذ الوصف يوجد تبعا للغير ولا قيام له بنفسه فيتقوى به الموصوف
بخلاف الدليل المستبد بنفسه فانه لا يكون تبعا للغير ولذلك اي ولكون المرجح لا يكون الا وصفا
مو كذا لم يقع الترجيح بشاهد ثالث على الشاهدين لانه لا يزيد الحجة قوة او قيام شاهد ثالث بالثاني
لا يتصور فلا يتصور زيادة القوة والشاهد الثالث من جنس ما يقوم به الحجة فلا يكون الترجيح به
قيل لا نسلم انه من جنس ما يقوم به الحجة واجيب بان شهادة امراة واحدة مقبولة في الولادة والبكارة
والعيوب بالنساء في موضع لا يطلع عليه الرجال وذكر في الايضاح تقبل شهادة رجل واحد على الولادة
فدل على ان الشاهد الواحد من جنس ما يقوم به الحجة وهذا اي ولان الترجيح لا يقع بما يصلح حجة
بانفراده قالوا ان القياس لا يترجح بقياس اخر ولا حديث بحديث اخر ولا القياس بالنص ولا نص
الكتاب بنص اخر وانما يترجح النص بقوة فيه على ما مر ذكره في اول الكتاب حتى صار الحديث المشهور اولى
من الغريب يعني الذي دون المشهور من الاحاد لان الشهرة توجب قوة في اتصاله بالرسول صلى الله
عليه وسلم وعن بعض مشايخنا ان احد النصين لا يترجح بنص اخر ولكنه يترجح بالقياس لانه غير
معتبر في مقابلة النص فكان بمنزلة الوصف الذي يقويه فيصلح مرجحا ورده شمس الائمة لان القياس
من جنس ما يصلح حجة بنفسه حالة الانفراد كالشاهد الثالث لا يصلح مرجحا لانه من جنس ما يصلح حجة
بنفسه وان لم يكن في هذا الموضع وكذلك اي كما لا يترجح القياس بقياس اخر ولا النص بنص اخر
لا يترجح صاحب الجراحات على صاحب جراحة كمن جرح رجلا جراحة وجرحه اخر جراحات فمات منها
وذلك خطأ ان الدية تجب نصفين ولا يترجح صاحب الجراحات حتى يجعل وحده قاتلا لان كل جراحة
تصلح علة معارضة فلم تصلح وصفا يقع به الترجيح وقيد بكونه خطأ وان كان الحكم لا يتفاوت
في العمد بل يجب القصاص عليهما ليتبين ان صاحب الجراحات وان لم يترجح يساوي صاحب الجراحة
الواحدة في الدية ولا يعتبر عدد الجراحات مع امكان اعتباره بتقسيم الدية عليه وتتحمل الدية عنها

العاقلة ولو قطع احدهما يده والاخر حز رقبته فالقاتل من حز رقبته لا الاخر لزيادة قوة في فعله وهو انه
لا يتوهم حيوته بعد فعله بخلاف فعل الاخر قوله وكذلك قلنا اي كما قلنا في مسئلة الجراحات بالمساواة قلنا
في الشفيعين في الشقص وهو الجزء الشائع المبيع بسهمين متفاوتين كالثمن والسبعة الاثمان مثلا انهما
سواء في استحقاقه اي استحقاق المبيع بالشفعة ولا رجحان لاحدهما على الاخر لان كل جزء من اجزاء السهم
علة صالحة لاستحقاق الجملة فقامت المعارضة بكل جزء وان قل فلم يصلح شيء منه وصفا لغيره لصلاحيته
ان يكون علة والتساوي في سبب الاستحقاق يوجب التساوي فيه ليكون ثبوت الحكم بقدر دليله وقد
وافقنا الشافعي رحمه الله على هذا اي على عدم الترجيح بالكثرة فانه لم يقل باستحقاق صاحب الكثير كل المبيع
ايضا لكنه جعل حق الشفعة من مرافق الملك اي من منافعه وثمراته كالثمر والولد فجعله منقسما على قدر
الملك وكان هذا اي ما ذهب اليه الشافعي غلطا منه لانه جعل حكم العلة وهو استحقاق الشفعة متولدا
من العلة وهو ملك الشفيع الذي يشفع به ومنقسما على اجزائها وكلاهما باطل لان الحكم يثبت بايجاب الله
اياه مقارنا للعلة لا بطريق التولد وكذلك الحكم لا ينقسم على اجزاء العلة لاستلزامه صيرورة كل جزء من
العلة علة لجزء من الحكم والشرع جعل جميعها علة لجميع الحكم لا غير فالقول بالانقسام نصب للشرع بالراي وذلك
لا يجوز واجمع الفقهاء في ابني عم احدهما زوج المراة ان التعصيب لا يترجح بالزوجية بل يعتبر كل واحد منهما
علة بانفراده وقال عامة الصحابة رضي الله عنهم في ابني عم احدهما اخ لام وصورة المسئلة اخوان لاب وام
لكل واحد منهما ابن فمات احدهما وترك امراة هي ام ابنه فتزوج اخوه بامراته فولدت منه ابنا ثم مات ابن الاخ
المتوفى الاول فانه قد ترك ابني عم احدهما اخ لام فللذي هو اخوه لامه السدس بالفرضية والباقي بينهما
بالعصوبة وهو مذهب علي وزيد وعامة الصحابة وقال ابن مسعود رضي الله عنه المال كله لابن العم الذي
هو اخ لام وهو احدى الروايتين عن عمر رضي الله عنه لانه اجتمع عصبتان استويا في قرابة لاب وتفردت احديهما
بقرابة الام فيترجح على الاخرى كاخوين احدهما لاب وام والاخر لاب لان العلة تترجح من جنسها اذا كانت لا يصلح
علة بنفسها اذا انفردت والاخوة لام من جنس العمومة لانها قرابة كالعمومة ولو انفردت لا تصلح علة للتعصيب فتصلح
مرجحة لقرابة العصوبة وقالت العامة اجتمع فيه سببان للميراث الاخوة والعمومة فيستحق بكل واحد ولا يصير
احدهما تبعا للاخر كما لو وجدا في شخصين وكل واحد يصلح علة بانفراده فلا يقع به الترجيح كما في الشهادات
والجراحات والاخوة تصلح علة بانفرادها وليست من جنس العمومة لانها اقرب من العمومة فلا تصلح مرجحة
كالزوجية بخلاف الاخوين حيث ترجح احدهما بقرابة الام لان السبب واحد والاخوة لام في معنى زيادة
وصف في الاخوة لاب ولا يلزم عليه اخوان لام احدهما لاب حيث لا يترجح الاخ لاب وام بل يرث الاخ لام
بالفرض والاخر بالتعصيب مع ان المنزل واحد لان ذلك امتنع لمعنيين احدهما ان قرابة الاخوة لا تصلح
تبعا لقرابة الام بوجه والثاني ان استحقاق الاخ لام بالفرض والاخر بالعصوبة فلم يكن بينهما مزاحمة لاختلاف
الحكم فلم يحتج الى الترجيح قوله وما يجري مجراها اي مجرى العدالة وفي بعض النسخ مجراه اي المذكور كفقه
الراوي وحسن ضبطه واتقانه وكالتاثير في القياس والجواب عن استدلال الشافعي انا لا نسلم ان قوة
الظن تحصل بكثرة الادلة فانه لو اجتمع الف قياس وعارضها خبر واحد يترجح على الجميع وبان الدليل الواحد
يصلح معارضا لكل ما يوجب الحكم بخلافه يؤيده عدم ترجيح الشهادة بكثرة العدد بالاتفاق وترجيحها

بالعدالة قال رحمه الله واما القسم الثاني فعلى اربعه اوجه الى اخره القسم الثاني وهو وجوه الترجيح
الصحيح منها اربعة الترجيح بقوة الاثر والترجيح بقوة ثباته على الحكم المشهود به والترجيح بكثرة اصوله
والترجيح بالعدم عند عدم الوصف وهو العكس الفاسد واعلم ان الاصوليين ذكروا وجوها كثيرة في التراجيح
الصحيحة والفاسدة بحيث لا تكاد تنضبط الا ان الشيخ اقتصر في الصحيحة على الاربعة لانها هي المبنية على
المعاني الفقهية المتداولة بين اهل الفقه ولان ما سواها من الوجوه الصحيحة مندرج فيها واقتصر في الفاسدة
ايضا على اربعة لانها هي المتداولة بين اهل النظر وقد يحصل الوقوف ببيان فسادها على فساد ما سواها
من الوجوه الفاسدة فكان الاشتغال بتفاصيلها تطويل الكتاب فكان تركها اولى اما الاول اى الترجيح بقوة
الاثر يعني ان يكون احد القياسين اقوى تاثيرا من الاخر فصحيح لان الاثر معنى الحجة اى معنى به يصير الوصف
حجة ومعنى الحجة فيهما كان اقوى كان القياس افضل وارجح لفضل وصف الحجة على مثال الاستحسان في معارضة
القياس والاثر في الاستحسان اقوى فانه يرجح على القياس كما في سور سباع الطير وهو الى القياس
في ترجحه بقوة الاثر مثل الخبر في ترجحه بقوة الاتصال او بعود الضمير الى الترجيح فان الخبر لما صار حجة
بالاتصال بالرسول عليه السلام ان ازداد قوة بما يزيد قوة في الاتصال من الاشتهار وثقة الراوي وحسن ضبطه
وسلامته عن الانقطاع على ما مر ذكره في باب اقسام السنة فان قيل كما ان الوصف صار حجة بالاثر والخبر
بالاتصال كذلك الشهادة صارت حجة بالعدالة ثم الشهادة لا تترجح عند التعارض بقوة العدالة فكذا
القياس اجيب بانا لا نسلم ان الشهادة صارت حجة بالعدالة بل بالولاية الثابتة بالحرية والناس فيها سواسية
وانما شرطت العدالة لظهور اثر الصدق حتى وجب على القاضي القضاء بها ولا يلتفت الى زيادة قوة
في العدالة ولئن سلمنا فالجواب ما ذكره الشيخ بقوله لانه اى الفضل او العدالة على تاويل المذكور ليس بذي
حد لا يمكن معرفته ترجح البعض بزيادة قوة عند المقابلة بالبعض وليست متنوعة بل هو اى العدالة
على تاويل المذكور عبارة عن التقوى والانزجار عن ارتكاب المحرم والوقوف على حدوده فان معرفته
حقيقة متعذرة لكونها امرا باطنا بخلاف تاثير العلة فان قوة الاثر عند المقابلة تظهر على وجه
لا يمكن انكارها اذ تاثيرها يثبت بادلة معلومة متفاوتة الاثر بعضها فوق بعض فيمكن ابعاث بها يعني له
اى مثال الترجيح بقوة الاثر ما قلنا في طول الحرة وهو القدرة على تزوج الحرة انه اى الطول لا يمنع الحر من
نكاح الامة وقال الشافعي رحمه الله يمنع لانه يرق ماءه عن غنية وارقاق الماء عن غنية حرام على كل حر
فنكاح الامة مع طول الحرة حرام اما الاولى فلان الولد يتبع الام في الحرية والرق واذا كان له طول فهو
مستغن عن ذلك واما الثانية فلان الارقاق اهلاك من وجه فان الرق اثر الكفر والكفر موت
حكما والارقاق عقوبة الكفر الذي موجبه القتل ولهذا كان للامام في الكافر المغنوم مخيرا بين القتل
والارقاق فلا يكون جائزا كالذي تحته حرة وتقيد بالحر لان العبد يجوز له ذلك بالاتفاق وهذا الى
الارقاق كالاهلاك وصف بين الاثر ونوقض بما لو تزوج حرة على امة فان نكاح الامة يبقى صحيحا
مع ان فيه ارقاق الولد مع الغنية واجيب بانا اقمنا السبب وهو العقد مقام حقيقة الارقاق
والارقاق ابتداء حرام لانه عقوبة الكفر لا البقاء على الرق فانه يبقى بعد الاسلام واعترض
ايضا باباحة العزل مع ان فيه اعدام الولد واجيب بان فيه تضييع الولد والامتناع من تحصيله

دون السبب لا اهلاك الولد الموجود وقلنا انه جائز لانه نكاح يملكه العبد باذن مولاه اذا دفع اليه مهرا يصلح للحرة
والامة جميعا وقال تزوج من شئت وكل ما ملكه العبد من الانكحة التي يملكها العبد وهذا القياس قوي الاثر لان
الحرية من صفات الكمال واسباب الكرامة وما كان كذلك لا يجوز ان يكون سببا للنقص فالحرية لا يجوز ان يكون سببا
للنقص في النكاح اما الاولى فلان الادمي بالحرية اهل للولايات وتملك الاشياء واستحقاق الكرامات الموضوعة
للبشر واما الثانية فلئلا يلزم عكس المعقول ونقض الاصول وان الرق من اسباب تنصيف الحل وما كان لا يضاف
اليه توسيعه اما الاولى فبالاتفاق فان العبد لا يملك الانكاح امراتين لنقصان حاله بالرق واما الثانية فلئلا
يؤدي الى فساد الوضع واذا ثبت هذا ان القياس يجب ان يكون الرقيق في النصف مثل الحر في الكل اعنى
في الشروط لان الاختلاف في كمية الحل لا غير الا يرى انه مثل الحر في الثنتين في اشتراط الشهود ووجوب المهر
والخلو عن عدة الغير على اصل الخصم فلو كان عدم الطول شرطا لجواز نكاح الامة في حق الحر لكان شرطا في حق
العبد ايضا ولكان الرق الذي هو من اسباب النقصان مؤثرا في اتساع الحل الذي هو من كرامات البشر
ولكان الحرية التي هي من الكرامات التي تقتضي التوسيع مؤثرا في التضييق وذلك عكس المعقول ونقض الاصول
وهذا الذي ذكرنا ان الحرية من صفات الكمال الى اخره اثر ظهرت قوته في نفسه بالنظر الى الاصل ويزداد
وضوحا بالتامل في احوال البشر فان ما ثبت كرامة يزداد بزيادة الشرف الا يرى انه حل لرسول الله صلى الله
عليه وسلم التسع من النساء او ما لا يتناهى على ما روت عايشة رضي الله عنها ما قبض رسول الله صلى الله
عليه وسلم حتى ابيح له من النساء ما شاء وما كان ذلك الا لشرفه عليهم فثبت ان ما كان سببه الكرامة
يزداد بالكرامات فلا يجوز ان يكون الحرية التي هي منها ينتقص بها الحل فان قيل لم لا يجوز ان يكون تاثير
الحرية في الاطلاق مشروطا بعدم الارقاق فبه ينتفي الاطلاق لان انتفاء الشرط يستلزم انتفاء
المشروط لا محالة فالجواب بان ذلك اشتراط الحرية بما لم يشترط به الرق وهو التضييق المتقدم امتناع
فاما ما ذكره الشافعي من الاثر وان كان بين الاثر لكنه ضعيف تحقيقه يعني في نفسه لان الارقاق دون
التضييع فان بالارقاق تفوت صفة الحرية لا اصل الولد مع انه يرجى زواله بالعتق وبالتضييع يفوت اصل
الولد بحيث لا يرجى وجوده ثم التضييع بالعزل باذن الحرة وبنكاح الصبية والعجوز والعقيم مع انه اتلاف
حقيقة جائز فالارقاق الذي هو اهلاك حكما كان اولى بالجواز فان قيل في العزل امتناع من اكتساب وجود
انما الولد بمباشرة سببه فينبغي ان يباشر على وجه لا يفضي الى الهلاك اجيب بان الهلاك الحكمي اذا
كان ممتنعا مع كونه جائز الانتفاء وحصول حق بالعتق فلان يكون الاهلاك الحقيقي الذي لا يتصور
زواله ممتنعا بالطريق الاولى وقيل هذا التزوج امتناع ايضا عن اتخاذ صفة الحرية للولد اذ الماء
ليس بولد ولا يوصف بالرق والحرية الا بطريق التبع فقبل الانفصال له حكم العدم وانما يصير ولدا بعد الاختلاط بمائها
واذا اختلط ترجح ماؤها على مائه بحكم الحضانة فيتخلق الولد رقيقا ابتداء فلم يثبت صفة الحرية اصلا
فلم يكن هذا ارقاق الحر ومعنى العقوبة والاهلاك في الارقاق وفيه من التكلف ما لا يخفى وما ذكره من الاثر
ضعيف باحواله ايضا فان نكاح الامة جائز لمن ملك سرية او ام ولد مع انه يستغني بهما عن هذا النكاح وارقاق الحر
فان ولدهما حر الاصل واذا كان كذلك لم يكن وصف الارقاق مطردا في اثبات الحرمة في جميع الاحوال فيفسد
العلة بفوات الاطراد الذي هو شرط لصحتها قيل فيه نظر لان جواز نكاح الامة لمن ملك سرية انما هو على

ملكا للحر فهذا النكاح ملكه للحر اما الاولى فبالاتفاق واما الثانية فبالقياس على سائر الانكحة

التكلف

مذهبنا فانا على مذهب الخصم كما هو مذكور في التهذيب فلا يجوز فلا يصح الاحتجاج عليه لانه رد المختلف
على مثله وهو غير حجة على الخصم والسرية الامة التي اتخذها مولاها للفراش وحصنها الطب ولدها فعلية
من الستر وهو الجماع **قال** رحمه الله ومن ذلك قولهم في نكاح الامة الكتابية انه لا يجوز للمسلم الى آخره
مثل اي ومن الترجيح بالاثر قول اصحاب الشافعي واعترض بان الواجب ان يقول ومن ذلك ما قلنا في هذه المسئلة الا انه
تسامح في العبارة فان بسياق الكلام يفهم ان مراده بيان مثال اخر ترجح فيه قولنا بقوة الاثر وهذا انما يستقيم
ان لو فسر ومن ذلك بما فسر اما اذا فسر بان يقال ومن مثال ما صار مرجوحا بقوة الاثر قولهم كذا فلا
تسامح فيه لان ما تقدم كان مثالا لما هو مرجوح بقوة اثره قالوا نكاح الامة الكتابية عند فوات طول الحرة
لا يجوز للمسلم لان الرق من الموانع يعني ان له تاثيرا في تحريم النكاح حتى لم يجز نكاح الامة على الحرة وكذلك
الكفر يعني انه من الموانع في الجملة حتى لم يجز نكاح الكافر للمسلمة ايضا ولم يحل للمسلم تزوج كافرة غير كتابية
فاذا اجتمعا تايد احدهما بالاخر فالحق المجموع بالكفر الغليظ وهو كفر غير اهل الكتاب في المنع من النكاح
ولان نكاح الامة ضروري لما فيه من ارقاق الجزء والضرورة قد انقضت باحلال الامة المسلمة فلا حاجة
الى الكافرة كالمضطر الى الطعام اذا وجد الميتة وذبيحة مسلم غايب لم يحل له الميتة لان الذبيحة اطهر
وان كان حراما بلا اذن المالك في غير حالة الضرورة وقلنا لا بأس به اي بنكاح الامة الكتابية مطلقا وان
كان تركه اولى عند وجود الطول لانه اي دين الكتابي والمرجع معنوي لانه يفهم من قوله الكتابية يعني دين
الكتابي دين يصح معه نكاح الحرة وكان دين يصح معه نكاح الحرة يصح معه نكاح الامة فدين الكتابي يصح
معه نكاح الامة اما الاولى فبالاتفاق واما الثانية فبالقياس على دين الاسلام وهذا القياس يعارض
القياس الاول للخصم قوله وهو اي نكاح الامة الكتابية يملكه العبد فيملكه الحر في مقابلة القياس الثاني له
قوله وهذا اي ما ذكرنا اثر ظهرت قوته بيان لتاثير قياسنا الاول فانه قد تبين في المسئلة الاولى
ان الرق لا يؤثر في تحريم اصل النكاح بل في التنصيف فيما تقبله كالطلاق والعدة والقسم وحد الزنا والقذف
وقيد ذلك احترازا عن حد السرقة والطلقة الواحدة والحيضة فانها لا تقبل ذلك فلم يؤثر الرق فيها
فصار اثر الرق في التنصيف والتنصيف تختص بما يقبل العدد والتجزية من الاحكام ونكاح المراة في نفسه
مقابلا بالرجال ليس بمتعدد اذ لا تحل المراة الواحدة للرجلين فلم يكن للرق فيه اثر فلا يحتمل التنصيف
بخلاف جانب الرجل فان فيه تعدد حيث يجوز له التزوج باربع نسوة فيؤثر الرق فيه فيحتمل التنصيف
لكنه اي لكن نكاح المراة استدرك من قوله لا يحتمل التنصيف يعني انه وان لم يحتمل التنصيف لكنه ذو
احوال متعددة من التقدم والتاخر والمقارنة فيصح متقدما على الحرة ولم يصح متاخرا فولد بالتنصيف
وبطل مقارنا لانه لا يحتمل التنصيف وقد اجتمع فيه معنى الحل والحرمة لان الحاقها بحالة التقدم يقتضي الحل
والحاقها بحالة التاخر يقتضي الحرمة فغلب معنى الحرمة احتياطا كالطلاق الثلث والاقراء فان الرق
لما اوجب تنصيفها والطلاق المتوسط والقرء المتوسط لم يقبل التنصيف وقد اجتمع فيهما جهة
الثبوت والسقوط رجحنا جانب الثبوت احتياطا ويجوز ان يقال لنكاح الامة حالتان حالة الانفراد
عن الحرة بالسبق وحالة الانضمام الى الحرة بالمقارنة او التاخر فلا يجوز في احدى الحالتين قبل لانه
ان رق المراة يؤثر في تنقيص حلها الا يرى انه ينفتح عليها باب من الحل حتى تحل بملك اليمين والنكاح

ونيل الاستر قاق الا بالنكاح فعلم ان بالرق يثبت حل جديد فكيف يؤثر في تنقيص حلها واجيب ان الحل
في حقها كرامة كما في حق الرجل لان النكاح نعمة من المحاسن وحله ينتقص فكذا حل الامة واما قوله منفتح بابا
من الحل فالجواب عنه ان حل ملك اليمين بطريق العقوبة ولهذا لا تطالبه بالوطي ولا تستحق عليه الاستمتاع
كالاستمتاع بسائر الاموال فاذا املك النكاح سبب كرامة من الجانبين ولهذا ينتقص قسم الامة وعدتها
بالاتفاق واذا ثبت ان اثر الرق في التنصيف لا في التغيير يكون نكاح الامة المسلمة والكتابية مطلقا فلذا
اي قولنا دين الكتابية دين يصح معه نكاح الحرة فيصح نكاح الامة وصف قوي اثره لما بينا ان حل المحلية
لا يختلف بدين اهل الكتاب كما في الحرة واصل هذا ان الحل لا يتغير بالرق فبقيت كالامة المسلمة
وكالحرة في اصل العقد ولذلك اي ولان اثر الرق في تنصيف ما يقبله لا غير اولان ما يملكه العبد من
الانكحة يملكه الحر قلنا في الحر اذا تزوج امة على امة يصح خلافا للشافعي رحمه الله كما اذا فعل العبد ذلك
لان اثر الرق في التنصيف لا غير اولانه نكاح يملكه العبد فكذا الحر وضعف اثر وصف الشافعي فانه جعل رق
المراة من اسباب التحريم وليس كذلك بل هو من اسباب التنصيف كرق الرجل فانه لم يحرم على الرجل شيئا
حل للحر لكنه اثر في التنصيف وقد جعل الرق من اسباب فضل الحل حيث اباح للعبد مع نقصان حاله من الانكحة
ما لم يبح للحر مع شرفه وهذا اي جعل الرق من اسباب فضل الحل عكس المعقول لان الحل نعمة تستحق بالفضل
والعقل يابى ان يكون الحر الشريف انقص حالا من العبد الخسيس وينقض الاصول وهو ان يكون الحر العبد
اوسع حالا من الحر وان يكون اثر الرق في التنصيف لا غير ويكون الحر اعلى درجة من العبد في استحقاق
الكرامة قوله ودين الكتابي جواب عن قوله وكذلك الكفر وتقريره لا نسلم ان دين الكتابي سبب للتحريم
كالرق لصحة نكاحه ابتداء وبقاء فانضمام الرق اليه لا يوجب تغليظا فيه وتحريما للنكاح لعدم تاثيرهما
في التحريم ولئن سلمنا انهما من الموانع فلا نسلم امكان الجمع بينهما ليصير علة ذات وصفين لان منع الرق
باعتبار نقصان الحال ومنع الكفر باعتبار خبث الاعتقاد وخبث الكفر من طريق الشرع وبالرق
لا يزداد خبث الكفر فان الرقيق ربما يكون اتقى من الحر فيكون اطهر شرعا فلا يمكن ان يجعلا علة
فلا يمكن ان يجعلا علة واحدة قوله وغير مسلم له اي الشافعي جواب عن قوله لان الضرورة انقضت وتقريره
لا نسلم ان نكاح الامة ضروري في حق الجواز فانا قد بينا ان اثر الرق في التنصيف وفي النصف الباقي
لها هي كالحرة بدليل انه لو تزوج حرة على امة لا يبطل نكاح الامة فلو كان جوازه نكاحا ضروريا لما بقي
عند ما زالت الضرورة لان البقاء اسهل من الابتداء فلما لم يبطل لان ما يرجع الى المحل فالابتداء
والبقاء فيه سواء كالمحرمية في النكاح فان قيل القدرة على الاصل لا يبطل حكم البدل بعد حصول المقصود
وههنا حصل المقصود حتى جاز عقدها قلنا لا نسلم ان المقصود حصل فان النكاح عقد العمر وحصول المقصود
منه بانقضاء العمر فقبل الانقضاء لا يتم المقصود لكن نكاح الامة في حق عدم الاستحباب مثل نكاح
الحرة الكتابية في عدمه فلا يستحب نكاح الامة مع طول الحرة كما لا يستحب نكاح الحرة الكتابية مع وجود المؤمنة
وقوله لما قلنا دليل عدم ضروريته في حق الجواز يعني لما بينا ان حرمة الارقاق ساقطة فما بقي
كونه ضروريا لانتفاء دليله **قال** رحمه الله ومثاله ايضا الى اخره اي مثال ما هو مرجوح
بقوة اثره ايضا ما قال الشافعي في اسلام احد الزوجين قال اذا اسلم احد الزوجين في دار الاسلام ولم يكن

بقاء النكاح بينهما بان اسلمت المراة او اسلم وهي وثنية او مجوسية وكذا لو ارتد احدهما وقعت الفرقة
بينهما في الحال في الفصلين اذا كان قبل الدخول واما اذا كان بعده فيتوقف الفرقة على انقضاء
العدة في الفصلين ايضا وعندنا لا يقع الفرقة بنفس الاسلام بل يجب العرض على الاخر فان اسلم
بقي النكاح وان ابى فرق القاضي بينهما سواء كان قبل الدخول او بعده ولو ارتد احدهما تقع الفرقة
بنفس الردة قبل الدخول وبعده قال انه اي اسلام احد الزوجين من اسباب الفرقة حتى انقضاء
العدة لا بنفسه وكذلك الردة لان كل واحد منهما طار على النكاح غير مناف لحكمه لان النكاح ان
الى العرض والاباء عندكم والى انقضاء العدة عندي وكذلك اذا ارتدا معا عندكم فصار كالطلاق
الطارى على النكاح فوجب ان يحصل في غير الملموسة وتتاجل في الملموسة الى انقضاء العدة فيما سا
على الطلاق قال الشيخ سوى بينهما اي بين الاسلام والردة ولم يذكر وجه ذلك في الكتاب وضعفه بقوله
وهذا اي التسوية وصف ضعيف الاثر وجعل ضعفه كالبديهي فقال لا يخفى على احد ان الردة لا يكون
كالاسلام وقلنا ان الاسلام من اسباب العصمة وكذا ما كان من اسباب العصمة لا يضاف اليه
ما كان ازالة للنعمة والفرقة ازالتها فلا تضاف الى الاسلام اما الاولى فلقوله صلى الله عليه وسلم
امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله فاذا قالوا عصموا مني دماءهم واموالهم واما
الثانية فلا فضائه الى فساد الوضع والتدباين فساد وكذلك بقاء الاخر على ما كان ليس من اسباب
الفرقة بالاجماع فان كفره كان موجودا والنكاح معه كان صحيحا ابتداء وبقاء فلا يجوز ان يضاف
اليه الفرقة قيل سلمنا ان كل واحد منهما على انفراده لا يكون سببا لكن لم لا يجوز ان يكون المجموع
سببا فان به يحدث اختلاف الدينين وهو قاطع بدليل انه مانع ومحرم للوطء واجيب بان صيرورته
مانعا ومحرما بتبدل الحال لا يدل على صيرورته قاطعا فان كثيرا من الاشياء يمنع ولا يقطع
كقيام العدة وعدم الشهود والاستغناء عن نكاح الامة كل ذلك مانع ابتداء النكاح وليس بمانع
للبقاء وتمامه لم يصلح الاسلام سببا للفرقة ولا كفر الباقي لم يصلح اختلاف الدينين لانه ناش منهما
وليس لكل واحد اثر في الفرقة فكذا اذا اجتمعا ورد بانه لا يلزم من عدم صلاحية كل واحد عدم صلاحية
المجموع نحو كالاول والصواب ان يقال كلامنا في ان كل واحد منهما بانفراده لا يصلح سببا ولا نزاع
للمعترض في ذلك وانما نزاعه في ان المجموع لم لا يجوز ان يكون سببا فنقول المجموع لا يخلو اما ان يكون
باعتبار زايد على الامرين اولا وعلى الثاني يكون العلة ذات وصفين منها فتبين وفي مثل ذلك
يضاف الى الاخير وهو الاسلام فيما نحن فيه وقد بان فساده وعلى الاول نكون العلة امرا متجددا
ناشيا منهما وهو المطلوب بنى الكلام في ان ذلك الامر هو اختلاف الدينين على وجه لا يمكن ابقاء
النكاح بينهما كما مر او فوات اغراض النكاح فقلنا هو فوات اغراض النكاح لانه معلول اختلاف
الدينين فبقي اختلاف الدينين كالعلة البعيدة للفرقة وفوات اغراض النكاح علة قريبة
ولا شك في وجوب الاضافة الى العلة عند صلاحيتها لها دون علة العلة واشار الشيخ الى هذا
بقوله مضافا الى امتناع الاخر عن اداء الاسلام وخصص جانب الامتناع وان كان لاسلام
الاخر فيه مدخل لان بزوال الامتناع باسلام الاخر يبقى النكاح بالاجماع واما بزوال

اسلام الاخر والعياذ بالله لا يبقى فكان كالجزء الاتم فاضيف اليه قوله حقا للذي اسلم اي رعاية لحق
المسلم نهو مفعول له لوجب ويجوز ان يكون حالا اي وجب اثبات الحكم مضافا اليه حال كون الاثبات
حقا للذي اسلم ويجوز ان يكون مصدرا اي حق حقا للذي اسلم فان المسلم لو كان هو الزوج وجب
عليه النفقة بلا استمتاع وان كانت هي المراة صارت كالمعلقة بفوات اغراض النكاح من حل الوطء
واللمس والقبلة مع بقائه وكلاهما ظلم وعدم الامساك بالمعروف اذا ثبت صارت الفرقة مضافة
الى القاضي لانها فرقة لازالة الظلم عن الناس وهو اي كون فوت الاغراض سببا للفرقة ظاهر لا
فان الاسباب تراعى لاحكامها فاذا خلت عنها وجب القول بالغائها كما في اللعان والايلاء والجب والعنة
اما في اللعان فلان الاستمتاع لما حرم بالملاعن وفات الغرض من النكاح بسبب فعل الزوج وهو ان ا
بقيت هي معلقة مظلومة فوجب دفع الظلم عنها بالتفريق وكذلك في الايلاء فانه ظلمها بمنع حقها في المدة
فجوزي بزوال نعمة النكاح عند مضي المدة واما في الجب والعنة فظاهر ولا يلزم الحرمة بسبب الاحرام و
العدة والحيض والنفاس لانها حرمة لا تدوم فلا يؤدي الى تفويت غرضه فلا يتحقق الظلم واما الردة
فمنافية للعصمة لانها من اسباب زوال العصمة وهي موجبة للفرقة على سبيل المنافاة لا على انها
موضوعة لها وكونها منافية امر بين ظاهر لا خفاء فيه فانها تؤثر في زوال عصمة النفس والاملاك بالاجماع
فوجب بطلان عصمة ملك النكاح والمحل ببطلان العصمة ملتحق بالاموات والجمادات وكلاهما ليس باهل لملك
النكاح فتثبت الفرقة من غير توقف على انقضاء العدة وقضاء القاضي كما في طرو الرضاع وحرمة المصاهرة لان
الشيء لا يبقى مع منافيه قال رحمه الله ولا يلزم اذا ارتدا معا لانا اثبتنا حكمه بنص اخر وهو اجماع الصحابة
رضي الله عنهم والقياس ليس بحجة في معارضة الاجماع الى اخره هذا جواب دخل تقريره لو كانت الردة منافية
للنكاح لزم ان يبطل بارتدادهما بل اولى لازدياد المنافي الكفر كما لو اجتمع الرضاع والنسب وتقرير الجواب
ان القياس يقتضي ذلك وهو قول زفر لكنا اثبتنا حكمه بنص اخر وهو اجماع الصحابة فان العرب ارتد وابي عهد
ابي بكر رضي الله عنه فلما اسلموا لم يامرهم بتجديد الانكحة ولم ينكر عليه احد من الصحابة فحل محل الاجماع وارتداد
العرب محقق ولم يعرف التاريخ فجعل كانهم ارتدوا معا كما في الحرقى والغرقى واذا ثبت ذلك بالنص اي بالاجماع
الذي هو كالنص في الافادة ترك القياس لانه ليس بحجة في معارضة الاجماع فان قيل فليلحق ارتداد احدهما
بارتدادهما بالدلالة لا بالقياس اجاب الشيخ بان حال الاتفاق دون حال الاختلاف لان في حال الاختلاف
الكافر منهما غير معصوم في حق المسلم فلا انقطاع العصمة بينهما بطل النكاح وهذا لا يوجد حال الاتفاق فلم يصح
تعديه حكم الاتفاق الى الاختلاف في تضاد الحكمين اي مع تضاد حكم الاتفاق والاختلاف فان الاتفاق
يقتضي الحل وبقاء النكاح والاختلاف يقتضي الحرمة والفرقة فحالة الاتفاق في اقتضاء الحرمة دون حالة الاختلاف
فلا يجوز الحاق الاعلى بالادنى ويجوز ان تكون دون بمعنى غير اي حالة الاتفاق غير حالة الاختلاف وفسر الغيرية
بالتضاد فلا يجوز الحاقه به لان بالدلالة لا يلحق احد المتضادين بالاخر قوله وضعف اثر قوله اي قول
الشافعي ان الردة غير منافية بدلالة ارتدادهما معطوف على قوله فلم يصح التعدية يعني اذا ثبت التغاير
والتضاد بين ارتدادهما وارتداد احدهما ولم يصح التعدية وضعف الحاق ردة احدهما بارتدادهما في كونه غير مناف
وقوله لانا وجدنا دليله اي لانا وجدنا لاختلاف الدينين في الحرمة والمنع عن ابتداء النكاح تاثيرا لم نجد لاتفاقهما

حتى جاز نكاح المجوسية ولو اسلم احدهما لم يعرض عليه ان الاتفاق ليس كالاختلاف فلا يجوز الحاق
احدهما بالاخر **قال** رحمه الله ومثاله قولهم في مسح الراس انه ركن في وضوء الى اخره
اى مثال قول الشافعي رحمه الله في ان الوصف غير مناسبة في الضعف قول اصحاب الشافعي ويجوز ان يكون
معناه ومثال ما صار مرجوحا بالاثر القوى قولهم في مسح الراس انه ركن في وضوء فيسن تكراره كالغسل
وتقرير توجيه قياسه وهذا اى وصف الركنية ضعيف الاثر لان الركنية لا تؤثر في التكرار ولا تختص
به اما انها لا تؤثر في التكرار فلان غايتها ان تكون مامورا بها والامر لا يدل على التكرار ولا يشكل بغسل
الوجه لانا لا نسلم ان تكراره لكونه ركنا واما انها لا تختص بالتكرار فلانه مسنون في المضمضة والاستنشاق
وليسا بركنين فالركن قد يوجد بلا تكرار كاركان الصلوة والحج والتكرار يوجد بدون الركن كما في
المضمضة والاستنشاق فلا يكون مطردا ولا منعكسا فان قيل النزاع في ركنية الوضوء لا الركنية
المطلقة فلا ترد اركان الصلوة اجيب بان هذا بيان ان الركنية على الاطلاق غير موثر في التكرار
والمسح على الاطلاق موثر في التخفيف فيكون اولى وفيه نظر لانه ترجيح بعموم الوصف وهو غير جائز
كما سنذكر والاولى ان يقال قياسكم انما يتم ان لو كان تكرار الغسل في الوجه لكونه ركنا وهو في
حيز المنع كما مر انفا واما المسح فان اثره في التخفيف من لا شبهة فيه لان الاكتفاء بالمسح مع امكان
الغسل ليس الا للتخفيف ولنا تادى الغرض ببعض المحل مع امكان الاستيعاب قوى لا ضعف فيه
لان سقوط التكرار في مسح الخف والجبيرة والتيمم للتخفيف وهذا اى الترجيح بقوة الاثر في مسائل
اصحابنا كثير جدا **قال** رحمه الله واما الثاني وهو قوة ثباته على الحكم المشهود به فلان
الاثر انما صار اثرا لرجوعه الى الكتاب والسنة والاجماع الى اخره واما صحة الوجه الثاني من الترجيح وهو قوة ثبات
الوصف على الحكم المشهود به فلان الاثر انما صار اثرا اى موثرا لرجوعه الى الكتاب والسنة والاجماع
فاذا ازداد ثباتا على الحكم ازداد قوة بفضل معناه اى الذى صار الوصف به حجة وهو رجوعه الى هذه
الادلة وذلك اى الترجيح بقوة ثبات الوصف في قولنا في مسح الراس انه مسح فلا يسن تثليثه وهذا الوصف
اعنى كونه مسحا اثبت على دلالة التخفيف من قولهم ركن على دلالة التكرار واستوضح الشيخ بيان عدم
الاطراد والانعكاس لما ذكر وبينه ببيان واضح بقوله ان الركن وصف عام في الوضوء وفي اركان
الصلوة وغيرها وهي الركوع والسجود وكان من حقه الركن اكماله بالاطالة في الركوع والسجود لا تكرار
فدل على ان الركنية لا تستلزم التكرار ووجدنا في الباب يعني باب الوضوء ما ليس بركن وهو تكرار
المضمضة والاستنشاق فدل على انها غير منعكسة واما اثر المسح في التخفيف فثابت لازم لا يفارقه
لا محالة في كل ما لا يعقل تطهيرا كالتيمم ومسح الخف والجبيرة ومسح الجوارب وقيد بقوله فيما لا يعقل
تطهيرا احترازا عن مسح الاستنجاء وكذلك قولنا في صوم رمضان انه متعين فلا يشترط تعيينه
كالنفل اولى من قولهم صوم فرض فيشترط تعيينه كصوم القضاء لكونه اثبت على الحكم المشهود به
مما ذكروا لان الفرضية لا توجب الا الامتثال به لا التعيين لا محالة فان الحج فرض ويجوز بمطلق النية
وبنية النفل على اصل الخصم وايضا الفرضية وصف خاص في الباب اى باب الصوم او باب
العبادات يعني لو افادت ما ذكرتم فانما تفيده في هذا الباب لا غير فاما التعين فلازم اى ثابت
مع التعين

في كل عين والمراد بالتعين اطلاقا لاسم السبب على المسبب حتى تعدى اى ثبت في رد الودايع والغصوب
ورد المبيع في البيع الفاسد الى البايع وعقد الايمان بكسر الهمزة لتعين المحل سواء علم صاحب الحق اولا والادى
الذين يشترط فيه التعيين لعدم التعين ولا يشترط نية التعيين في الايمان بالله بان تعين انه يؤدى الغرض
مع انه اقوى الفروض بل على اى جهة يأتي به يقع عن الفرض لكونه متعينا غير متنوع الى فرض ونفل وفي بعض
النسخ وعقد الايمان بفتح الهمزة حتى لو حلف على فعل حين فعل ذلك الفعل لا عن قصد البر وقع عن البر او
معناه اذا وجد الذي هو شرط الحنث حنث على اى وجه وجد عمدا كان او ناسيا كرها كان او خطا لتعينه
قوله ونحوها يعني كتصدق النصاب على الفقير بلا نية زكوة يسقط الزكوة لتعين المحل وكالطلاق النية في الحج
حيث يتادى الفرض به لتعين جهة الاسلام بدلالة الحال وكذا السيف المحلى اذا بيع بجنس الحليه وادى بعض
ثمن السيف في المجلس ثم افترقا يتعين تبعيض المؤدى للحلية سواء الحلول وعين او قال من ثمنهما لتعين ثمن الحليه
بالقبض وكذلك قولنا في المنافع يعني انه ارجح واقوى لقوة ثباته على الحكم انها لا تضمن بالاتلاف لاجل مراعاة شرط
الضمان احترازا عن الفضل فان شرط الضمان المماثلة صورة ومعنى او معنى قال الله تعالى فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه
بمثل ما اعتدى عليكم وايجاب الزيادة على المثل حرام بالاجماع ولا مماثلة بين العين والمنفعة كما بيننا فيما تقدم ولو
لا يجوز ايجاب ما هو فوق المتلف في صفة المالية كما لا يمكن ايجاب الجيد مكان الردى وهو معنى قوله احترازا عن
الفضل وقوله اولى وهو خبر قولنا اى قولنا اولى من قولهم ما يضمن بالعقد يضمن بالاتلاف تحقيقا للجبر واثباتا للمثل
تقريبا اذ المنفعة مال بدليل ان الحيوان لا يثبت دينا في الذمة بدلا عنها والناس يتفاوتون في قولها
فالتفاوت الثابت باعتبار العينية والعرضية مجبور بكثرة الاجزاء في احد الجانبين لان منفعة شهر اكثر
اجزاء من الدرهم الواحد عند المقابلة فينجبر الزيادة فاستويا قيمة بعد ذلك التفاوت وذلك غير معتبر
كالتفاوت في الحنطة من حيث الحبات واللون وغيرها فيما اتلف حنطة واتى بمثلها والحاصل ان ايجاب الضمان
بقدر الامكان اذا لم يكن الا ادنى تفاوت يتحمل كما في ايجاب القيمة عن العين عند تعذر ايجاب المثل صورة
مع انها تستدرك بالظن والحزر وان كان في ايجابه فضل لان احد الامرين لازم اما ايجاب الفضل على المتعدى
او اهدار حق المظلوم والاول اولى لان فيه الحاق الخسران بالظالم ودفع الظلم وسد باب العدوان وقيل يجوز
ان يكون معنى قوله فضل على المتعدى او اهدار على المظلوم ان الفضل ان اعتبر فهو فضل واجب على المتعدى
وليس ذلك بمستبعد في حقه لتعديه وان لم يعتبر ففيه اهدار جهة الفضل على المظلوم تحقيقا لايجاب المثل
دفعا لحقه وهو جائز ايضا كاهدار الجودة في باب الربو تحقيقا للمساواة وفيه نظر يعلم من جواب الشيخ ولانه اى
الثابت في هذه المسئلة اما اهدار وصف عارض على الظالم وهو العينية الموجبة للبقاء على تقدير ايجاب
الضمان او اهدار اصل اى اسقاط اصل حق المظلوم على تقدير عدم الايجاب فكان الاول اولى تحملا لادنى
الضررين دفعا لاعلاهما ولا يجوز رجوع الضمير الى شئ مما تقدم من ايجاب الضمان ونحوه لفساد المعنى لان
ما حكمت عليه بانه اهدار وصف غير ما حكمت عليه بانه اهدار اصل ولا بد ان يكون في مثل هذا التركيب المحكوم
عليه واحدا قوله لان التقييد بالمثل واجب دليلا ولوية قولنا لان التقييد بالمثل واجب في باب الضمانات
كلها ماليا كان او بدنيا فان ضمان الصلوة والصيام والحج والاعتكاف مقيد بالمثل عند الامكان اجماعا فكان
هذا الوصف اثبت مما ذكروا قوله ووضع الضمان عن المعصوم جواب عن النكتة الاولى وهو قولهم لانه فضل على

المتعدى او اهدار على المظلوم والاول اولى وتقريره ان سقوط الضمان عن المتلف المعصوم امر
جائز فى الشرع بجاز ارتكابه كالعادل اذا اتلف مال الباغى فانه لا ضمان عليه وان كان المتلف
معصوما لا يباح لغير العادل اتلافه ولا يجوز لاحد استغنامه وتملكه وذكر فى التقويم كاتلاف الباغى
مالنا او نفسنا حال المنعة فدل هو اظهر وكان وجه ذلك ان مال العادل فى كونه معصوما اظهر من
مال الباغى لبغيه ولعل الامر بالعكس فان مال الباغى معصوم فى زعمنا وفى زعمهم واما مال العادل فهو
وان كان معصوما فى زعمنا فقد لا يكون فى زعمهم لذلك فلهذا اختاره الشيخ وكذلك الحربى اذا اتلف
مال المسلم فانه لا ضمان عليه وان كان المتلف معصوما واما ايجاب الفضل على المتعدى فغير مشروع
اصلا فانه لم يوجد تعد يوجب زيادة على المثل بعذر من الاعذار فى الدنيا والاخرة وهذا اى سبب
هذا معنى جواز سقوط الضمان عن المعصوم دون جواز الفضل فى الشرع لانه اى الفضل وان كان قليلا
فان ايجابه حكم شرعى مضاف الى صاحب الشرع لان وجوب الضمان انما هو بالقضاء والقاضى نايب عن الشرع
فيكون ايجابه اضافة الظلم الى الشرع بغير واسطة فعل العبد فان فعله الجناية على المثل لا على الزايد
وذلك باطل واما عدم وجوب الضمان وسقوطه فانه مضاف الى عجز ناعن ادراك مثل الواجب فى هذا
الموضع فانا نعلم وجوب ضمان ما اتلفه ونعلم ان ايجاب المثل هو العدل ولكن عجزنا عن معرفة المثل
فسقط للعجز وذلك اى عدم وجوب الضمان للعجز سايغ حسن كسقوط وجوب المثل صورة عند العجز
فى الاشياء القيمى وسقوط فضل الوقت فى ضمان الصلوة والصوم وسقوط سجدة التلاوة اذا لم يسجدها
فى الصلوة وتكبير التشريق اذا فات عن ايامه قبل قوله بدون واسطة فعل العبد مستدرك لانه
يوهم ان نسبة الجور اليه بالواسطة جايزة وليس كذلك لان كل ما ينسب اليه سواء كان بواسطة
فعل العبد اولا ليس بجور قال فى التقويم وحكم الله مصون عن الجور وفيه نظر لانه يفضى الى القول
بعدم خلق افعال العباد وذلك مذهب المعتزلة بالحل وايضا فان اضافة الجور اليه بواسطة فعل
العبد يجوز من حيث الارادة والتقدير والمشيئة دون الرضا والامر به قوله وان الوصف جواب
عن النكتة الثانية للخصم وتقريره انا لا نسلم ان اهدار الوصف فيما نحن فيه اولى من اهدار الاصل
لان الوصف وهو العينية وان فات فات اصلا بلا بدل لانه لم يبق للمتلف فيه حق لا فى الدنيا ولا
فى الاخرة لكونه واجبا بحكم الشرع والاصل وهو حق المظلوم وان عظم قد فات على تقدير عدم
ايجاب الضمان فى الدنيا الى ضمان فى دار الجزاء فكان عدم الايجاب تاخيرا لا ابطالا وكان الاول
ابطالا والتاخير اهون فى الضرر من الابطال فكان اولى وهذا اى اشتراط المماثلة هاهنا
مثل اشتراطها فى عامة الاحكام يعنى ما اعتبرناه من شرط المماثلة ليس بوصف خاص بل عام
ثابت فى عامة الاحكام واما ضمان العقد فباب خاص لكونه ثابتا بخلاف القياس مختصا بالعقد
فلا يكون ثباته على الحلم مثل ثبات ما ذكرناه فكان ما ذكرنا ارجح واما اعتبار المنافع بضمان
العقد فهو غير صحيح لانه لا يلزم من ايجاب القيمة ايجاب زيادة بالفتوى ونسبة الجور الى
الشرع فان لكل عين متقومة قيمة على الحقيقة عند الله وربما يتوصل اليها باتفاق الحال وهى
الواجبة بالفتوى الا انه اذا آل الامر الى الاستيفاء وذلك يبتنى على الوسع قلنا يتقدر بقدر الوسع

ويسقط اعتبار ادنى تفاوت القيمة لانه لا يمكن التحرز عنه فاما هاهنا فالتفاوت فى اصل الواجب لان الاستيفاء
ولا يلزم عليه شاهد الدين فانه لو رجع ضمن النقد لا فضل على الدين لانه اذا اتلف دينا مستحق القبض فليس
فيه ايجاب فضل ولقايل ان يقول الترجيح بقوة الثبات على الحكم ترجيح بالعموم على ما ذكر الشيخ لانه صرح فيما
تقدم من الصور بما يدل على ذلك حيث قال واما اثر المسح فى التخفيف فثابت لازم لا محالة فى كل ما لا يعقل تطهيرا
وذلك وصف خاص فى الباب فاما التعيين فلازم حتى تعدى الى الودايع وقال لان التقدير بالمثل واجب
فى كل باب كما فى اموال الربا وذلك كله دليل على العموم كما ترى والجواب ان الترجيح بالعموم باعتبار النظر الى قلة
تناوله الوصف وكثرته كما سيجى والترجيح بقوة ثباته ليس بذلك الاعتبار بل باعتبار النظر الى لزومه
فى كل متعدد فيه والمنظر الى متناول الشى غير النظر الى لزومه وسنذكر بعد هذا ان العموم صورة
وقوة الاثر معنى والقسم الثالث من وجوه الترجيح بكثرة الاصول بان يشهد لاحد الوصفين اصلان او اصول
ولم يشهد للاخر الا اصل واحد وهو صحيح عند الجمهور واختاره الشيخ وقال بعض اصحابنا وبعض اصحاب
الشافعى الترجيح بها غير صحيح لان كثرة الاصول فى القياس ككثرة الرواة فى الخبر والخبر لا يترجح بكثرة
الرواة فكذا هذا ولانه من جنس الترجيح بكثرة العلة لان شهادة كل اصل بمنزلة علة على حدة حجة الجمهور
ان الحجة هو الوصف المؤثر لا الاصل لكن كثرة الاصول توجب زيادة تاكيد ولزوم الحكم بذلك الوصف من وجه
آخر غير ما ذكرنا من قوة التاثير والثبات على الحكم فيحدث بها قوة فى الوصف فصلحت للترجيح فهى
اى كثرة الاصول وفى بعض النسخ نظير الوجه الثالث من جنس الاشتهار فى السنن فان كثرة الرواة
غير حجة بل الخبر حجة ولكن يحدث بكثرة الرواة زيادة اتصال وقوة فى الخبر فيصير مشهورا او متواترا
فيترجح على غيره فعلم انه فى الحقيقة ترجيح الوصف القوى لا ترجيح الاصول على اصل وهو اى الترجيح بكثرة
الاصول قريب من القسم الثانى وهو الترجيح بقوة الثبات من هذا الباب اى باب الترجيح قال القاضى
فى التقويم وشمس الائمة فى اصوله ما من نوع من هذه الانواع اذا قررته فى مسئلة الا ويتبين انه يمكن تقرير
النوعين الاخرين فيه اذ الاقسام الثلثة راجعة الى معنى واحد وهو الترجيح بقوة تاثير الوصف الا ان
الجهات مختلفة فتعددها باعتبار الجهات فالترجيح بقوة التاثير بالنظر الى الوصف والترجيح بالثبات
بالنظر الى الحكم والترجيح بكثرة الاصول بالنظر الى الاصل قال رحمه الله واما الرابع فهو العكس الذى
ذكرناه وهو اضعف وجوه الترجيح لان العدم لا يتعلق به حكم لكن الحكم اذا تعلق بوصف ثم عدم عند عدمه كان
ذلك اوضح لصحته فصلح ان يجعل فى اقسام الترجيح وذلك مثل قولنا فى مسح الراس وينعكس الى آخره الوجه الرابع
من وجوه الترجيح العكس وهو عدم الحكم عند عدم الوصف قال بعض المتاخرين لا عبرة به لان العدم لا يتعلق به
حكم عندنا كان او وجودا لانه ليس بشى فلا يصلح مرجحا وقال عامة الاصوليين وهو مختار الشيخ انه يصلح للترجيح
لان عدم الحكم عند عدم الوصف دليل على اختصاص الحكم بوكادة تعلقه به فصلح مرجحا لكنه ضعيف لاستلزامه
اضافة الرجحان الى العدم الذى هو ليس بشى ويظهر ثمرته عند المعارضة فاذا عارضه ترجيح آخر كان مقدما
عليه وذلك اى الترجيح بالعكس مثل قولنا فى مسح الراس انه مسح فى الوضوء فلا يسن تكراره فانه يترجح على
قولهم انه ركن فيسن تثليثه لان ما قلناه ينعكس الى ان ما ليس بمسح كغسل الوجه واليد والرجل يسن تكراره
وما قالوا لا ينعكس فان المضمضة والاستنشاق يتكرران وليسا بركنين وكذلك قولنا فى الاخ يعنى اذا

الترجيح و

وجه

اذا ملك الصغير اخاه او اخته لعتق لان الاخوة قرابة محرمة للنكاح فوجب العتق كقرابة الولاد احترز من
قولهم هذه قرابة يجوز وضع زكوة احدهما في الاخر فلا يوجب العتق كقرابة بني الاعمام لان ما قلنا ينعكس
الى ان القرابة الغير المحرمة للنكاح لا توجب العتق كبني الاعمام فان قرابتهم لما لم توجب حرمة النكاح
لم توجب العتق وقولهم لا ينعكس فان تجواز وضع الزكوة عدم في الكافر الاجنبي ولم يجب العتق فان
الكافر لا يعتق على المسلم اذا ملكه وكذلك قولنا في بيع الطعام بالطعام انه مبيع عين فلا يشترط قبضه اولى
من قولهم مالان لو قوبل كل واحد منهما بجنسه حرم التفاضل فيشترط التقابض في بيع احدهما بالاخر
كالذهب والفضة لانه ينعكس بيدل الصرف وراس مال السلم لان كل واحد منهما دين بعين ومعناه
ان العينية عدمت في هذين العقدين فعدم الحكم وهو عدم اشتراط التقابض لان الصرف انما
يكون في النقود وهي لا تتعين في العقود فكان دينا بدين وكذا المسلم فيه دين وراس المال الغالب
من النقود فكان دينا بدين فشرط فيهما القبض لنهي النبي عليه عن الكالي بالكالي واما تعليل
الخصم فلا ينعكس لان بيع السلم لم يشمل اموال الربوا واموال يجوز ان يكون من فوقها فاعلا لم يشمل
وضمير المفعول محذوف اي لم يشمله ويجوز ان يكون منصوبا مفعولا لم يشمل على الاول معناه ان
اموال الربوا ليست بشاملة لجميع انواع بيع السلم لجواز ان يكون راس المال ثوبا وعلى الثاني
بيع السلم لم يشملها لم يقتصر على اموال الربوا فان راس المال قد يكون ثوبا ومع ذلك مع كونه
غير مشتمل على اموال الربوا وجب فيه القبض احترازا عن الكالي بالكالي فثبت عدم انعكاس
تعليلهم لبقاء الحكم عند عدم الوصف فان ما ذكرنا مطرد وان لم ينعكس وما ذكرتم غير مطرد فان بيع اناء
فضة او ذهب توجب القبض في المجلس وان كانا عينين وكذا اذا كان راس مال السلم ثوبا يشترط
قبضه وان كان عينا فكان ما قلنا اولى لتأيده بموافقة النص وهو قوله عليه الحنطة بالحنطة مثل
بمثل يد بيد اي قبض بقبض وفي بعض الروايات قبض بقبض وقوله عليه اذا اختلف النوعان فبيعوا
كيف شئتم بعد ان يكون يدا بيد اجيب بان الاصل في الصرف والسلم ورود هما على الدين وربما
يقع على عين بدين ويتعذر على عامة التجار معرفة ما يتعين وما يتعين فاقيم الصرف والسلم
مقام الدين بالدين وعلق وجوب القبض بهما تيسيرا على الناس والتي اذا اقيم مقام غيره فالمنظور
نفسه كالسفر اقيم مقام المشقة فالمنظور نفسه والمراد من قوله عليه يدا بيد عينا بعين ليقال لمبيع
ما ليس بنسية يدا بيد اذ اليد آلة التعيين كالاشارة والاحضار كما هي آلة القبض وكذلك النقض
تاكيد للتعيين ويجوز ان يعتبروا اليد علما فيحمل عليه كيلا يزيد على الكتاب وهو قوله تع واحل الله
البيع وحرم الربوا فان قيل قد زدتم اشتراط العينية على الكتاب بنهيه صلى الله عليه وسلم
عن الكالي بالكالي فزيدوا القبض بهذا النص ليندفع التحكم اجيب بان زيادة العينية ليست بالخبر
فقط بل قد انضم الاجماع اليه فيجوز الزيادة ولم توجد في خبر القبض ذلك وفيه نظر لان الزيادة
نسخ وكما لم يجز بخبر الواحد لم يجز بالاجماع لان الاجماع لا يصلح ناسخا للكتاب والاولى ان يقال انه
تشكيك في المجمع عليه فلا يكون مسموعا **قال** رحمه الله واما القسم الثالث فان الاصل في ذلك
ان كل موجود الى اخره القسم الثالث من الاقسام بالقسمة الاولية معرفة ان المخلص عند تعارض

الترجيحين والشروع في ذلك يقتضي تمهيدا اصل ذكره الشيخ بقوله فان الاصل في ذلك في بيان المخلص ان كل
موجود مما يحتمل الحدوث يعني الممكن واحترز به عن الله تع فانه يطلق عليه الموجود ولا يحتمل الحدوث ومعناه
ان كل موجود وجد قائما وجد بصورته يعني التي تتميز بها عن الغير في الخارج ومعناه الذي هو حقيقة وجوده
يعني الماهية التي في الذهن المبداء للعوارض العارضة لها واذا تقرر هذا فاذا تعارض ضربا ترجيح احدهما
في الذات اي بمعنى راجع الى الذات والثاني في الحال اي بوصف قائم في الذات على مضادة الاول اي على مخالفته
وقيد بذلك لانه لو كان على موافقته لا يحتاج الى الترجيح كان الرجحان في الذات احق من الرجحان في الحال لوجهين
احدهما ان الذات اسبق من الحال لانه مبداؤه وتقدم المبداء متقرر في الاذهان لا يحتاج الى تنبيه فخلا
عن البرهان فيصير كاجتهاد امضى حكمه لا يحتمل النسخ بغيره حتى لو حكم بشهادة مستورين لم يتغير بعد ذلك
بشهادة العدلين لذا قاله شمس الائمة ووجه التشبيه في سبق احدهما وكونه اكد من الاخر اما في الاجتهاد
فبامضاء الحكم واما في مسئلتنا فلكونه راجعا الى الذات فان قيل الذات اسبق من حال نفسها لما ذكرتم لا من حال
غيرها وترجيح الخصم قد يقع بما هو حال ذات اخرى فليس الذات اقدم ح بل هما متساويان اجيب بان
المنظور كون الذات اسبق في نفس الامر وفيه نظر لانه غير دافع لان كون الذات اسبق في نفس
الامر اما ان يكون اسبق من حال نفسه او حال غيره والاول مسلم وترجيح الخصم ليس بذلك كما
ذكر في السؤال والثاني ممنوع والاولى ان يقال الراجح الى الذات السبق ذاتي له والراجح الى وصفه
العارض ليس كذلك فمرجح الاول لا يفارقه بخلاف الثاني وما كان المرجح معه غير منفصل لا ينفك
مرجحه عنه والثاني ان الحال قائمة بالذات ومعناه ان الحال قائمة بالغير وهو الذات وما هو قائم بغيره له حكم
العدم في حق نفسه لعدم قيامه بنفسه فكانت الحال موجودة من وجه والذات موجودة من كل وجه فكان
الترجيح بها ان ترجيح الخصم كالذات اخرى والثاني ممنوع والجواب هو الجواب بقوله فلو اعتبرنا على مضادة الاول
يعني لما صار الدليل راجحا باعتبار الذات لو جعل الاخر راجحا باعتبار الحال لانه يصير نسخا وابطالا لما
هو اصل بنفسه بما هو تبع لغيره وما هو تبع لغيره سواء كان ذلك الغير هو الموصوف به او غيره لا يصلح مبطلا
ناسخا له وحاصله ان الترجيح بالامر الراجع الى الذات اولى من الترجيح بالامر الراجع الى الحال سواء كانا في
واحد كما قلنا في مسئلة تبييت النية في الصوم فانه يرجح جانب الصوم بمقارنتها للاكثر عندنا لكون الكثرة
راجعة الى الذات او في شيئين كما سنذكر لان الذات مستقلة بالقيام لا يحتاج الى شيء يقوم به والصفة
ليست كذلك والتمييز بين الوجهين بان احدهما بالنظر الى سبق الذات والاخر بالنظر الى قيامها
بنفسها والشافعي رحمه الله وان كان لا يخالفنا في هذا الاصل لكن خفي عليه هذا الحد اي الاصل في بعض
المسائل وهو معذور في مزل القدم فان المجتهد اذا اخطأ في موضع الخفاء كان معذورا والماخوذ عليه
انما هو الخطاء في موضع الظهور والمصيب في مراكز الزلل ماجور يعني الذي يصيب في موضع يزل فيه
اقدام الافكار ماجور اراد به ابا حنيفة واصحابه فانهم امعنوا النظر في طلب الحق ولم يزل اقدامهم
عن الصواب **قال** رحمه الله وبيانه فيما هو موضع الاجماع الى اخره اي بيان هذا النوع
من الترجيح في المواضع المتفق عليها قولنا في ابن ابن الاخ لاب وام او لاب انه احق بالتعصيب من العم
لان هذا اي ابن ابن الاخ راجح في ذات القرابة والعم راجح حاله وقد سبق ان ما يرجح الى الذات

دون وجه

رحمهم الله

اولى من الراجح الى الحال اما ان الاولى فلان قرابة ابن ابن الاخ قرابة اخوة وهي مقدمة على العمومة بالاتفاق
لان الاخ مجاور في الصلب فكان الرجحان في ذات القرابة وان العم مجاور ابيه لكن قرابته راجحة بحاله
وهو زيادة القرب لانه متصل بالميت بواسطة واحدة وهو الاب وابن ابن الاخ بواسطتين وكذلك
العمة لام مع الخال لاب وام احق بالثلثين والثلث للخال لانها الى العمة راجحة في ذات القرابة لادلائها
الى الميت بالاب والخال راجح بحاله وهي الذكورة وقوة القرابة فانه متصل بام الميت من الجانبين
والعمة من جانب واحد واما ابن الاخ لاب وام فهو احق من ابن الاخ لاب لاستوائهما في ذات
القرابة فان الكل قرابة اخوة فيرجح الاول بالحال وهي زيادة الاتصال باحدهما وبعض المسئلة ليست
مما نحن فيه بل لبيان ان الحال ليس مما لا يمكن الترجيح به اصلا بل الترجيح به جائز اذا تعارض جهتا
الترجيح وحصل في احد الجانبين ترجيح بالحال كما في هذه المسئلة وابن ابن الاخ لاب وام لا يرث
مع ابن الاخ لاب للرجحان في الذات يعني وان استويا في قرابة الاخوة لكن للاخ لاب معنى مرجح
في ذاته وهو القرب فانه اقرب الى الميت بواسطة وللاخر معنى مرجح يرجع الى الغير وهو زيادة
الاتصال بجهة فكان الاول احق بالعصوبة ومثل الترجيح المذكور في الفرائض كثير فان ابن العم
لاب اولى من ابن ابن العم لاب وام لما قلنا **قال** رحمه الله وعلى هذا قول اصحابنا
في مسائل صنعة الغاصب في الخياطة والصياغة والطبخ والشي ونحوها الى اخره اي على
ان الترجيح بالذات احق قال اصحابنا رحمهم الله في مسئلة صنعة الغاصب باحداثه في المغصوب
صنعة متقومة يزداد به قيمة العين كالخياطة والصياغة والطبخ والشي ونحوها وقوله في الخياطة
بدل من قوله في مسائل صنعة الغاصب بتكرير العامل وذلك بان غصب ثوبا فقطعه وخاطه او غصب
نقرة فصاغها حليا او ضربها دراهم او غصب شاة فذبحها وطبخها او شواها او غصب ساجة او
آجرة فادخلها في بنائه او حديدا فضرب به سيفا انه ينقطع حق المالك من العين الى القيمة لا انه ينقطع
اصلا وهذا الجواب في الصياغة على قولهما اما على قول ابي حنيفة رحمه الله فلا ينقطع حقه من العين
واعلم ان في كل واحد من الصور المذكورة تعارض حق المالك والغاصب وتعذر التوفيق واحتيج الى
الترجيح فتعارض جهتا الترجيح فاحتيج الى ترجيح احد المرجحين على الاخر فرجحنا احدهما ورجح
الشافعي رحمه الله الاخر اما التعارض فلان الاصل مال متقوم محترم حقا لمالكه والصنعة ايضا متقومة
ولهذا ليس للمالك ان ياخذها مجانا واما تعذر التوفيق فلان التمييز بينهما غير ممكن اما في الشي والطبخ
فظاهر واما الخياطة فلانها لا يتميز الا بنقض عمل الغاصب وحقه محترم لا يجوز ابطاله لحق المالك
لان الظالم لا يظلم ولا سبيل الى اثبات الشركة بينهما لاختلاف الملكين جنسا فلا بد من تملك احدهما
مال الاخر بالقيمة وليس احدهما اولى من الاخر الا بالترجيح ولكل من المالك والغاصب وجه ترجيح فرجح
الشافعي رحمه الله جهة المالك لان فعل الغاصب وهو الصنعة تابع ورجحنا جهة الغاصب لان فعله موجود
من كل وجه دون الاصل وهذا لان صنعة الغاصب قائمة بذاتها من كل وجه غير مضاف حدوثها
الى صاحب العين والعين هالكة من وجه وهي من ذلك الوجه تضاف الى صنعة الغاصب وكل ما هو موجود العين ح
من كل وجه فهو مرجح على الذي يكون موجودا من وجه دون وجه اما ان صنعة الغاصب قائمة بذاتها

لا القيام الذي يكون في الاعيان اذ المراد بالصنعة اثرها ولا بد له من القيام بمحل واما ان حدوثها لا تضاف
الى صاحب العين فلانها حدثت بفعل الغاصب لا غير واحترز به عن الزوائد المتولدة من العين كما لو هبت
الريح على حنطة مغصوبة والقتها في طاحونة فطحنتها او القتها في ارض الغاصب فنبتت حيث لا ينقطع
حق المالك لان الصنعة غير مضافة الى فعل الغاصب وفيه نظر فان الصنعة ههنا وان لم تكن مضافة
الى فعل الغاصب فليست بمضافة الى صاحب العين ايضا فلا يصلح للاحتراز عن ذلك فيجوز ان يكون تاكيدا
فانه اعون لاثبات انقطاع حق المالك فانه حيث لم تضف الصنعة اليه لم يتصور له بها تعلق وسائر
ما ذكر في جانب العين من اضافة ذلك الوجه الى صنعة الغاصب بيانا لزيادة تعلقه بالعين واما ان
العين هالكة من وجه فلان الثوب لم يبق ثوبا من وجه لانه كان ثوبا على وجه خاص وقد بطل
ذلك بالقطع وبعض المنافع القائمة به زال وحدث بالخياطة والطبخ والشي ما لم يكن فكانت هالكة
من وجه ولهذا كان للمالك حق الترك في هذه الصورة وتضمين كل القيمة واما ان العين من الوجه الذي
صارت هالكة مضافة الى صنعة الغاصب فحيث انها نحت وجاجه حتى انوخت صار مضافا الى فعله فاذا
تبين من وجه يكون مضافا الى فعله من ذلك الوجه اعتبارا للجزء بالكل واذا تقرر ذلك ظهر ان
الصنعة موجودة من كل وجه والعين من وجه دون وجه ولا شك في رجحان الاول على الثاني وقال الشافعي
رحمه الله الصنعة قائمة بالمصنوع تابعة ولا خفاء في ترجح الاصل على التابع والجواب ان قيام الصنعة
بالعين وبقاءه به حال بعد الوجود فاذا تعارضا اي الوجود والبقاء كان الوجود احق بالترجيح به من البقاء
لان الوجود راجع الى الذات والبقاء الى الحال ولا يلزم عليه ما لو صبغ احمر او اصفر وقطعه قباء ولم يخطه
او ذبح الشاة وابانها ولم يشوها حيث لم ينقطع حق المالك في هذه الصور مع وجود صنعة الغاصب وتغير
المغصوب لان العين قائمة من كل وجه اذ الثوب الاحمر يصلح لجميع ما يصلح له الابيض الا ان الناس ما اعتادوا
الانتفاع به الا بجهة مخصوصة واما صلاحيته لجميع الانتفاعات فعلى ما كان من قبل ولما كان كل واحد منهما
قائما ترجح الاصل على الوصف وفي الذبح والقطع بلا خياطة وشي وجد الاستهلاك من وجه الا انه لم يعارضه
فعل الغاصب لانه ليس بمتقوم فلم يبطل حق المالك لكنه يخير بين التضمين والاخذ ولا يلزم عليه مسئلة
الصياغة على قول ابي حنيفة رحمه الله حيث لم ينقطع بها حق المالك لان الصنعة قائمة من وجه فانها قائمة
صورة لا معنى اذ الجودة بانفرادها لا قيمة لها في مال الربوا فصارت الصنعة والاصل سواء فترجح الاصل
بخلاف الصفر والحديد فانه يخرج بالصنعة من كونه مال الربوا وانه صار بعد الصنعة عدديا او وزنيا
فكانت الجودة فيه متقومة فافترقا **قال** رحمه الله وكذلك على هذا قلنا في صوم رمضان وكل
صوم عين انه يجوز بالنية قبل انتصاف النهار الى اخره اي وكذلك على هذا الاصل قلنا في صوم رمضان
وكل صوم عين انه يجوز بالنية قبل انتصاف النهار لان الصوم ركن اي ركن واحد يتعلق جوازه بالعزيمة
اي النية فاذا وجدت النية في البعض دون البعض تعارضا اي البعض الذي وجدت فيه النية والبعض
الذي لم توجد فيه او تعارض وجود العزيمة وعدمها فان وجودها يقتضي الجواز وعدمها يقتضي
الفساد فرجحنا البعض الذي وجدت فيه العزيمة بالكثرة وحكمنا بالصحة لكونها راجعة الى الذات
وقال الشافعي رحمه الله اذا تعارضا رجحنا الفساد احتياطا في العبادة والجواب عنه ان الترجيح بالفساد

يؤدي الى نسخ الذات بالحال فان اعتبار الكثرة يقتضي الجواز و ترجيح الفساد يبطل ذلك فيكون فيه
نسخ الذات بالحال اى ازالتها بها لا النسخ المصطلح فان قيل لا نم ان ذلك نسخ الذات بالحال بل هو نسخ
الحال بالحال لان القلة والكثرة من الاوصاف كالجواز والفساد اجيب بان الكثرة وان كانت من الاوصاف
لكنها راجعة الى الذات لانها تحصل بانضمام الاجزاء فتكثير الذات بكثرتها وتصغر بقلتها والفساد انما
هو حال طار على الذات من كل وجه فكان الاول اولى وعلى هذا اى على الاصل المذكور قال ابو حنيفة رحمه الله
في رجل له خمس من الابل السائمة مضى من حولها عشرة اشهر ثم ملك معها الف درهم ثم تم حول الابل
فزكيها ثم باعها بالف درهم انه لا يضم الالف التي هي ثمن الابل الى الالف التي عنده لكنه مستانف الحول فان
وهبت له الف ضمها الى الالف الاولى اى المملوكة قبل بيع الابل لانها اى الالف المملوكة اقرب الى الحول
وهذا لان الضم بمعنى المجانسة قد استحق عليه وترددت الالف الموهوبة بين ان تضم الى المملوكة
أوالى ثمن الابل فتعارضا فترجح الالف المملوكة بالقرب الى الحول احتياطا في العبادة كعروض التجارة
تقوم بما هو انفع للفقراء احتياطا فان تصرف الرجل في ثمن الابل فربح الفا ضم الربح الى اصله وان
بعد اصله عن الحول ولا تعتبر الرجحان بالاحتياط في الزكوة بان تضم الى الالف المملوكة للقرب الى الحول
وهذا هو محل الاستشهاد لما قلنا ان الف الربح متصل باصله ذاتا فان كون الشيء متفرعا على الشيء
يرجع الى ذاته لكونه كالجزء منه متصل بالالف الاخرى حالا لان القرب الى الحول حال زايدة والذات
اولى من الحال كالعروض المشتراة باحد النقدين تقوم به في حق الزكوة وان كان التقويم بالنقد الاخر
انفع للفقير لحصول ذاتها به واعتذر الشيخ عن تكثير الامثلة بقوله لتكون اصلا لغيرها من الفروع كما لو احرم
مكي لعمرة وطاف لها شوطا ثم احرم بالحج فانه يرفض احرام العمرة عندهما لكونها ايسر قضاء وهذا ترجيح
بالحال وعند ابي حنيفة رحمه الله يرفض احرام الحج لان العمرة راجحة في ذاتها لوجود جزء من اركانها بخلاف الحج

قال رحمه الله واما الرابع فعلى اربعة اوجه ترجيح قياس بقياس اخر وما يجري مجراه على ما قلنا
الى اخره القسم الرابع من اقسام اول الباب وهو الفاسد من وجوه الترجيح اربعة اقسام الاول
ترجيح قياس بقياس اخر وتقدم وما يجري مجراه كترجيح احد القياسين بالخبر لان القياس متروك
بالخبر فلا يكون حجة في مقابلته وانما المصير الى الترجيح بعد التعارض وكذلك ترجيح احد الخبرين
بالكتاب والثاني الترجيح بغلبة الاشباه وهو ان يكون للفرع باحد الاصلين شبه واحد وبالاصل
الاخر شبهان او اشباه وهو فاسد عندنا وقال عامة اصحاب الشافعي بصحته ونقل صاحب القواطع
عن الشافعي انه اذا اشبه اصلين ينظر ان اشبه احدهما في خصلتين والاخر في خصلة الحق بالذي
اشبه به في خصلتين واحتجوا على ذلك بان القياس انما جعل حجة لافادة الظن ولا شك ان الظن
يزداد عند كثرة الاصول وقلنا الاشباه اوصاف تجعل عللا وكثرة العلة لا توجب ترجيحا ككثرة الايات
والاخبار ولا فرق بين اوصاف مستنبطة من اصل واحد او اصول ولو كانت من اصول توجب ترجيحا
فكذا اذا كانت من اصل واحد وهذا خلاف الترجيح بكثرة الاصول فان هناك الوصف واحد وكل
اصل يشهد بصحته فيوجب قوته وثباته على الحكم فاما ههنا فالاصل واحد والاوصاف متعددة فكان
من قبيل الترجيح بكثرة الادلة مثال ذلك قولهم فيمن ملك اخاه انه لا يعتق عليه لان الاخ يشبه

الولد من وجه وهو المحرمية ويشبه ابن العم بسائر الوجوه اى بباقي الوجوه غير المحرمية مثل وضع الزكوة من الطرفين
وحل الحليلة وقبول الشهادة ووجوب القصاص من الطرفين فكان هذا اولى وهذا باطل لما قلنا ان كل شبهة يصلح قياسا
فيصير كترجيح قياس بقياس اخر والثالث الترجيح بالعموم مثل ترجيح اصحاب الشافعي التعليل بوصف الطعم في الاشياء
الاربعة على التعليل بالكيل والجنس بقولهم ان الطعم اعم لانه يعم القليل وهو الحفنة والكثير وهو الكيل والتعليل بالكيل
والجنس لا يتناول الا الكثير والمقصود من التعليل تعميم حكم النص فكلما كان اعم كان اوفق للمقصود وقلنا هذا باطل
لان الوصف فرع النص والنص العام والخاص سواء عندنا كما تقدم وعندكم الخاص يقضي على العام اى يترجح فكيف صار
العام احق من الخاص الذي هو اى العام فرعه اى دونه في المرتبة ويجوز ان يكون معناه كيف صار العام من الوصف
اقوى من النص الذي هو فرعه اى دونه حيث لم يترجح العام على الخاص منه ويترجح العام من الوصف على الخاص منه ولان
التعدية غير مقصودة عندكم حيث جوزتم التعليل بالعلة القاصرة فكان وجود التعدية وعدمه في التعليل سواء في الصحة
بدونه فبطل الترجيح بالعموم الذي هو عبارة عن زيادة التعدية وعندنا العلة انما صارت علة بالتاثير ولا مدخل
للعموم في ذلك بل العموم صورة كما تقدم ولا اعتبار لها في العلل والفرق بين الترجيح بالعموم وقوة ثباته على الحكم ان الاول
انما يكون في اصل واحد يكثر فروعه والثاني باعتبار اصول واحد تقويه اصول كثيرة والرابع الترجيح بقلة الاوصاف
مثل ترجيح بعض اصحاب الشافعي الطعم على الكيل والجنس بالوحدة اذ الجنس شرط عندهم والعلة هي الطعم لا غير قالوا
العلة التي ذات وصف احق لكونها اقرب الى الضبط وابعد عن الخلاف واكثر تاثيرا من علة ذات وصفين
لعدم توقفها في التاثير على شيء اخر وذهب بعضهم الى ان ما كان اكثر وصفا كان احق لكونها اكثر شبها بالاصل وهذا
باطل لان العلة فرع النص والنص الذي خص نظمه بضرب من الايجاز والاختصار والنص الذي اشبع بيانه يعني الذي
يكون فيه اطناب سواء والايجاز والاختصار قيل هما مترادفان فانه هو الصحيح على ما اختار الشيخ في اول الكتاب
من جعل واسل العربية من قبيل الحذف اختصارا وقيل ان بينهما عموما وخصوصا من وجه فان الاختصار هو حذف جملة
او جملتين من البين بشرط ان يكون في الكلام ما يدل عليه فان كان مع هذا الحذف اقل من متعارف الاوساط كان ايجازا
ايضا والا فلا فيجوز ان يجتمعا في كلام البليغ ويجوز ان يوجد احدهما بدون الاخر وتمام ذلك يعرف في شرح المفتاح وانما
الترجيح في هذا الباب بالمعاني التي مر ذكرها من الوجوه فاما بالصورة مثلا والقلة والكثرة صورة فلم يعتبر ذلك اى الرجحان
بالقلة والكثرة في النص الذي جعل نظمه حجة مع تحقق الاشباع فيه مع كونه اصلا ففي هذا اى في التعليل الذي هو فرع
النص ولا تحقق فيه الاختصار والاشباع اولى ان لا يعتبر قال رحمه الله باب وجوه دفع العلل الطردية الى
اخره الوجوه التي يستعمل لدفع القسم الثاني من باب دفع العلل وهو العلل الطردية اربعة بالاستقراء القول
بالموجب والممانعة وبيان فساد الوضع والمناقضة وما قيل في وجه الحصر ان السائل اما ان يقر بما علل به
المعلل بلا قبول حكمه او ينكر فان اقر فهو القول بالموجب وان انكر فلا يخلو من ان يظهر وجه الانكار او لا فان
لم يظهر فهو الممانعة وان ظهر فلا يخلو من ان يكون ذلك لعدم مطابقة الوصف الحكم او لفساد الوصف والاول
فساد الوضع والثاني المناقضة فليس بشيء وذلك ظاهر اما القول بموجب العلة وهو التزام ما يلزمه المعلل
بتعليله فهو احق بالتقديم لانه يرفع الخلاف اوجبه علته المستدل لان الحكم المقصود والمصير الى النزاع مع
امكان الوفاق اشتغال بما لا يفيد وفيه نظر لان النزاع لما لم يرتفع عن الحكم المقصود فالاشتغال به اشتغال
بما لا يفيد ويمكن ان يجاب عنه بان الخلاص الناجز انما اوجبه المعلل بتعليله مفيد في المناظرة وانه يلجئ اصحابه

اثر دل القول بالمعاني الفقهيه ليخلص عن هذا الاعتراض وذلك اى القول بموجب العلة مثل قولهم
في مسح الراس انه ركن في الوضوء فيسن تثليثه كغسل الوجه وتقريره انه ركن في الوضوء فيسن تثليثه
فمسح الراس يسن تثليثه اما الاولى فلقوله تعالى وامسحوا برؤسكم واما الثانية فقياسا على الوجه وغيره
فيقال لهم عندنا يسن تثليثه لان فرضه يتادى بقدر الربع عندنا وعندكم باقل منه فما تجاوزه اي المقدار
الى استيعابه فتثليث وزيادة وهذا لان التثليث عبارة عن جعل الشيء امثالا ثلثة وليس مقتضاه اتحاد
المحل بالضرورة الا ترى ان من دخل ثلث دور كان ثلث دخلات بمنزلتها في دار واحدة واذا كان كذلك
فقد ضم الى الفرض امثاله فكان تثليثا وزيادة ولقايل ان يقول السنة التثليث والزيادة ليست سنة
كالنقصان فلا يكون ما ذكرتم مفيدا ويمكن ان يجاب عنه بان التثليث الحقيقي يؤدي الى الحرج البين والحرج
مدفوع لقوله ما جعل عليكم في الدين من حرج والزيادة للتكميل مشروعة كما في العلة فان غير العبادة
لعنى لو قال اعني من الثلث التكرار ثلث مرات فهو ممنوع في الاصل وهو غسل الوجه بان يقال ان التكرار
في الغسل غير مسنون قصدا بل المسنون تكميله اذ هو الاصل في الاركان وتكميله بالاطالة في محله ان امكن
بمنزلة اطالة القيام والركوع والسجود وذلك الغرض لما استغرق محله اضطررنا الى التكرار خلفا عن الاصل
والاصل وهو الاطالة في مسح الراس مقدور لاتساع محله فبطل الخلف وهو التكرار فقوله في مسح الراس
بدل من قوله ههنا فظهر بهذا اى بالقول بموجب العلة فقه المسئلة وهو ان الاثر للركنية في التكرار اصلا
كما في اركان الصلوة فان الركنية موجودة فيها ولم يشرع التكرار لا فرضا ولا سنة وكذلك لا اثر لها
في التكميل لا محالة اى بالاختصاص فقد يكون التكميل مشروعا ولا ركنية ثمة كمسح الخفين تكميله بالاطالة
اى المد الى الساق التي هي منتهى محل المسح سنة وهو رخصة لا ركن لانه لو نزع خفيه وغسل رجليه جاز بل
كان افضل ولو كان ركنا لما تأدى الوضوء بدونه كمسح الراس فظهر من هذا ان التعليل بالركنية غير مطرد
ولا منعكس وكذلك المضمضة ليست بركن والتكرار فيها مشروع كغسل الوجه واما المسح فله اثر في التخفيف
لا محالة اى ثبت اختصاصه به ويحقق هذا ان المسح لا يؤدي لطهر معقول اى ليس يعقل فيه التطهير
وهو الغسل بتسييل الماء كغسل النجاسة الحقيقية من البدن والثوب بل ربما يزداد النجاسة به عند
تحققها في العضو واذا كان كذلك كان السنة فيه الاطالة لا التكميل بالتكرار فانه ربما يلحقه المحظور وهو
الغسل فلا يصلح تكميلا بخلاف الغسل فانه شرع لطهر معقول فكان التكرار تكميلا ولم يكن محظورا ولقايل
ان يقول لا نم ان التكرار ربما يلحقه بالمحظور غاية ما في الباب ان ينتهي التكرار الى الغسل ولا نم انه محظور
لم يكن متوضيا ويمكن ان يجاب عنه بان الوضوء يحصل بملاقاة سطح الماء سطح جلد الراس او لا والزيادة
على ذلك من بعد لا مدخل له فيه بخلاف ما نحن فان سنة المسح لا يحصل الا بالتكرار عندكم قوله فقد ادى
القول بموجب العلة الى الممانعة يعني به قوله لا نم ذلك في الاصل لان جواب الخصم في التعليل الاول القول
بموجب العلة وفي الثاني جوابه بطريق المنع وهذا كله اى ما ذكرنا من ان الاستيعاب تثليث وزيادة
واكماله سنة يحصل بالاطالة لا بالتكرار بناء على ان الفرض في المسح يتادى ببعض الراس لا محالة يعني بكل
حال سواء استوعب او اقتصر على مقدار الفرض وذلك غير مسلم على مذهبهم بل الفرض يتادى بكله
ولكن الشرع رخص في الحط الى ادنى المقادير وذلك كالقراءة عندكم فانها وان طالت كان فرضا

بآية واحدة وكذا الركوع والسجود والجواب عنه ان هذا اى جعل مسح كل الراس فرضا خلاف الكتاب قال الله تعالى
وامسحوا برؤسكم وقد بينا في ابواب حروف المعاني ان الاستيعاب غير مراد بالنص فصار البعض هو المراد ابتدا
بالنص فصار اصلا لا رخصة فصار استيعابه تكميلا للفرض والفضل على نصاب التكميل بدعة بالاجماع كالفضل
على الثلث في الغسل والفضل على الاستيعاب في المسح **قال** رحمه الله ومن ذلك قولهم في صوم رمضان
انه صوم فرض فلا يصح الا بتعيين النية الى اخره اى ومما يمكن ان يقال فيه بموجب العلة قولهم في صوم رمضان
انه صوم فرض فلا يتادى الا بتعيين النية كصوم القضاء والكفارة وهذه علة طردية لان وصف الفرضية
فقلنا نحن بموجبه يعني نقول نلتزم موجب تعليلك لان هذا اى وصف الفرضية يوجب التعيين لكنه اى هذا الوصف
لا يمنع وجودما يعينه فكان اطلاقه تعيينا وفي ظاهر كلام الشيخ تسامح لان ما يوجب شيئا لا يتصور ان
يمنعه فلا يكون الاستدراك في محله ولان معنى قوله يوجب التعيين يوجب تعيين الصوم او تعيين وصف
الفرضية والثاني يؤول تقديره الى ان وصف الفرضية يوجب تعيين وصف الفرضية فيلزم كون الشيء موجبا
لنفسه وهو محال والاول تقديره وصف الفرضية يوجب تعيين الصوم بوصف الفرضية وهو مثل الاول
ولكن يمكن توجيه كلامه بان قوله يوجب التعيين معناه وصف الفرضية من حيث هو يوجب تعيين وصف
الفرضية من جهة خاصة ككون الصوم من رمضان اداء وقضاء او كفارة او غير ذلك فح يكون قوله لكن الى اخره
كلاما مبتدا لان معناه وصف الفرضية من حيث هو يوجب تعيينا من حيث جهة خاصة والجهات الخاصة
متعددة والمطلق لا ينافي شيئا من خصوصياته واذا لم يكن مانعا فيجعل الاطلاق في الشهر تعيينا لصلاحه
لذلك بانفراده بالشرعية وعدم المزاحم هذا اذا اخذ الخصم التعيين من جهة من الجهات الخاصة المتعددة
فاما اذا قال ان وصف الفرضية يوجب تعيينه من حيث انه رمضان اداء فيكون الدفع بالممانعة وهذا
الطريق يشير الى سقوط التعيين من جهة العبد لتعينه من جهة الشارع وقد ذكر الشيخ طريقا اخر
تقديره ونحن نلتزم موجب تعليلك انه لا يصح صوم رمضان عندنا الا بتعيين النية لانا انما نجوزه بالاطلاق على انه
تعيين فنحن لا نجوزه الا بالتعيين وهذا الطريق يشير الى ان التعيين لا بد منه وليس ذلك محل النزاع وانما محل
النزاع ان الاطلاق تعيين اولا فعندنا يصلح ان يكون تعيينا لما ذكرنا كما قلنا في المسح ان التثليث غير محل النزاع
بل النزاع في ان الاستيعاب تثليث اولا **قال** رحمه الله ومن ذلك قولهم باشر نفل قربة لا يمضي في
فاسدها فلا يلزمه القضاء بالافساد الى اخره اى ومما ياتي فيه القول بموجب العلة قول بعض اصحاب
الشافعي في الصوم والنفل والصلوة النافلة في ان الشروع غير ملزم باشر نفل قربة لا يمضي في فاسدها
فلا يلزمه القضاء بالافساد كما في الوضوء فانه قربة لا يمضي في فاسدها ولا يلزمه القضاء بالافساد
وقيد بقوله لا يمضي في فاسدها احترازا عن الحج فانه يمضي في فاسدها فيلزمه القضاء بالافساد قلنا لهم
عندنا لا يجب القضاء بالافساد حتى لو فسد بلا اختيار منه بان شرع في الصلوة النافلة بالتيمم ناسيا
الماء في رحله فتذكر انه يفسد الصلوة وانما يلزمه بالشروع فانه به يصير مضمونا وفوات المضمون
عن ضمانه يوجب المثل ولقايل ان يقول سلمنا ان فوات المضمون في ضمانه يوجب المثل ولكن لا نم
ان النفل مضمون في ضمانه ويمكن ان يجاب عنه بانه في ضمانه بعد ما شرع فيه والمؤدى لقوله تعالى ولا تبطلوا
اعمالكم ولا يتحقق عدم البطلان الا بالاتمام او بالقضاء فان غير العبادة وقال وجب ان لا يجب القضاء بالشروع

ولابالافساد كما في الوضوء قلنا عندنا القربة بهذا الوصف يعني بالشروع المضاف الى الحجاز لا يمضي في فاسدها لا يضمن وانما تقضى بالشروع في عبادة تلتزم بالنذر فلابد من اضافته الى وصف يصلح علة وهو انه مما يلتزم بالنذر وعدم اللزوم باعتبار وصف لا يمنع اللزوم باعتبار وصف اخر وخروج بعطلو المعلل الى اقامة الدليل على ان الشروع غير ملزم وهو ليس نظير النذر في كونه ملزما فيظهر فقه المسألة وذلك اي قولهم في معنى المسألة كقولهم في العبد وصورة المسألة ما اذا اقتل العبد خطاء وجب على القاتل قيمته ولا يزداد على دية الحر وينقص منها فقالوا العبد مال فلا يتقدر بدله بالقتل كالدابة قلنا عندنا لا يتقدر بدله بهذا الوصف يعني المالية ولكن لا يمنع وجود وصف اخر يتقدر به بدله وهو الادمية فان العبد بهذا الوصف ليس بمال بل هو مبقى على اصل الحرية على ما عرف فيتقدر بدله بهذا الوصف كدية الحر واما نقص ديته عن دية الحر فسيجي بيانه في العوارض وهذا اي الزام السائل ما ذكره المعلل بناء على الوصف الذي ذكره واثبات مقصوده بوصف اخر طريق حسن لان الموجود قد يكون ببعض صفاته حسنا وببعضها رديا فجاز ان يكون القربة مضمونة بوصف خاص وهو انه تلتزم بالنذر غير مضمونة ببقية الاوصاف وهي كونه قربة لا يمضى في فاسدها وغير واجبة بالامر الى غير ذلك **قال** رحمه الله ومن ذلك قولهم اسلم مدروحا في مدروح الى اخره اي مما يتاتى فيه القول بموجب العلة قولهم اسلم مدروحا في مدروح فيجوز كما لو اسلم هرويا في مروي وقلنا بموجبه وهو ان اسلام مدروح في مدروح لا يفسد العقد ولكنه لا يمنع الفساد بوجه اخر بوجه الا ترى انه لو لم يقبض راس المال في المجلس او قرن به شرط فاسد بان اسلم بذراع رجل بعينه كان فاسدا بالاتفاق مع وجود هذا الوصف فيجوز ان يفسد بمعنى الجنسية ايضا فانها احد وصفي علة الربوا فيصلح محرمة للنسيئة كالوصف الاخر وهو الكيل فيضطر المعلل الى بيان ان الجنسية لا تصلح علة للفساد ان امكنه وكذلك قولهم في المختلعة انها منقطعة النكاح وكل من كانت منقطعة النكاح لا يلحقها الطلاق لما الاولى فلان الخلع طلاق باين واما الثانية فبالقياس على منقضية العدة ونحن نقول بموجبه لان الطلاق لا يلحقها بهذا الوصف بل بوصف انها معتدة عن نكاح صحيح فان العدة اثر النكاح وببقائها بقي ملكا للزوج حتى كان له منعها من الخروج وقوله صحيح احتراز عن المعتدة عن نكاح فاسد فانها ليست محلا للطلاق لانها في حال عدم العدة غير محل له ففي العدة اولى

قال رحمه الله ومن ذلك قولهم تحرير في تكفير فلا يقع به التكفير الا بايمان المحرر الى اخره اي مما يتاتى فيه القول بالموجب قولهم في اشتراط الايمان في رقبة كفارة اليمين والظهار والصوم تحرير في تكفير والتحرير للتكفير لا يقع مجزيا الا بايمان المحرر فلا يقع به التكفير الا بالايمان المحرر بفتح الراء ونحن نقول نلتزم بان هذا الوصف وهو التحرير في التكفير يوجب اشتراط ايمان المحرر لكن قيام الموجب لاشتراط الايمان لا يمنع اعتراض ما يسقط اشتراطه وهو اطلاق صاحب الشرع بقوله فتحرير رقبة كالدين فان قيامه في الذمة يوجب الاداء ولكن لا يمنع وجود ما يسقطه كابراء صاحبه في يضطر المعلل الى نفي المسألة وهو ان الامتثال لا يحصل بتحرير الكافرة كما في القتل اذ المطلق يحمل على المقيد ومثل قولهم في الكفارة قولهم في السرقة في عدم سقوط الضمان بالقطع قالوا السرقة اخذ مال الغير بلا تدين اي اعتقاد اباحة وتاويل في الاخذ وكل ما كان كذلك فهو موجب للضمان

باب الحديث

كالغصب فالسرقة بعد القطع موجبة للضمان وقيد بقوله بلا تدين احترازا عن اخذ الحربي مال المسلم والباغي مال العادل حيث لا يوجب الضمان لانه اخذ بالتدين فان الحربي يعتقد اباحته والباغي باخذ بتاويل فيسقط الضمان عند وجود المنعة وقلنا سلمنا ان اخذ مال الغير بلا تدين يوجب الضمان ولكن لا يمنع اعتراض ما يسقطه كابراء المسروق منه فكذلك استيفاء الحد عندنا فيؤول الكلام الى ان الاستيفاء هل يسقط الضمان ام لا فظهر فقه المسألة واعلم ان الناس قد اختلفوا في ان السايل بعد ما رد ماخذ المعلل هل يجب عليه بيان ماخذه او لا فقيل يجب لاحتمال ان يكون هذا هو الماخذ عنده ويقول به عنادا او قصدا لافحام خصمه فيجب عليه بيان ماخذه صيانة للكلام عن الخبط والعناد وقيل لا يجب لانه عاقل متدين وهو اعرف بماخذ نفسه والظاهر من حاله الصدق فيما ادعاه فوجب تصديقه فلو وجب عليه بيانه فان امكن للمعلل الاعتراض عليه انقلب سايلا وفيه من الخبط وان لم يكن فلا فايدة في ابدائه لامكان ادعائه ما لا يصلح للتعليل ترويجا لكلامه فان قيل القول بالموجب يخصص العلة لان فيه ان علة المعلل توجب الحكم لكن المانع يمنعه والشيخ ممن لا يقول به فكيف يستقيم منه القول بالموجب اجيب بانه غير التخصيص معنى وان كان يشبهه صورة انه منه فان المقصود من التخصيص دفع النقض عن العلة ببيان المانع وليس في القول بالموجب مقصود السايل تخصيص علة المعلل بل مقصوده افحام المعلل وابطال كلامه معنى فلهذا يصح عند الشيخ **قال** رحمه الله في نفي الحكم والثاني في نسبة الحكم الى الوصف الى اخره اي الممانعة امتناع السايل عن قبول ما اوجبه المعلل بلا دليل وهي اصل المناظرة فانها وضعت على مثال الخصومات في الدعاوى فالمعلل يدعي لزوم الحكم المدعى على السايل والسايل مدعى عليه فسبيله الانكار فلا ينبغي له ان يتجاوز الى غير الانكار الضرورة وهي تلجئ اصحاب الطرد الى القول بالاثر لانه لما لم يسلم ما ذكره بلا دليل لا بد له من دليل ولا دليل سوى بيان الاثر فاضطر الى اثباته ووجه الحصر على الاربعة استقرائي وقد قيل عليه دليل الحصر وهو ان المنع لا يخلو اما ان يكون في المفرد او في المركب والمنع في المفرد على ثلثة اوجه لانه اما ان يكون في نفس الوصف مفردا او في صلاح الوصف مفردا او في الحكم كذلك والمنع في المركب منع نسبة الحكم الى الوصف وهو واحد فلما لم يتجاوز الاربعة عقلا انحصر فيه وهو ضعيف لعدم دورانه بين النفي والاثبات اما الاول وهو الممانعة في نفس الوصف فمثاله قولهم اي قول اصحاب الشافعي في كفارة افطار رمضان انها عقوبة متعلقة بالجماع ولا يجب بغيره كالاكل والشرب كحد الزنا وقولكم كونها متعلقة بالجماع غير مسلم عندنا بل هي متعلقة بالافطار اذا كان جناية بدليل انه لو جامع ناسيا لا يفسد صومه لعدم الفطر شرعا وان كان الوطي زنا ولو جامع ذاكرا يفسد صومه وان كان حلالا وهذا لان الجماع آلة الفطر والحكم لا يتعلق بالالة بل بالحاصل بها كما في الجرح فان القصاص يجب بموت المجروح حتى يجب القصاص بالاحراق بالنار وان لم يوجد تلك الالة المماثلة في الفعل فان قيل الكلام في الجماع قصدا لا مطلقا والحكم قد يتعلق بالالة فان القتل بالمثقل يخالف القتل بالمحدد عند ابي حنيفة رحمه الله ولا خفاء ان الفطر بالجماع فوق الفطر بالاكل والشرب في الجناية قلنا الجماع وان كان قصدا

الفصل الثاني وهو الممانعة وهي اربعة اوجه ممانعة في نفس الوصف والثانية في صلاحه للحكم والثالثة في

بفطره في اصل النسخة

ليس بمفطر لذاته لانه فعل حسي والفطر معنى شرعي لكن الفطر يحصل به مع كونه قصدا وقيد القصد غير مذكور في كلام الخصم والحكم لا يتعلق بالالة بل بافعال المكلف ما تعلق الاثمه والالة غير داخلة في التكاليف ولكن الفعل الحاصل بالة قد يتعلق به حكم لا يتعلق اذا حصل بالة اخرى للمتفاوت في نفس الفعل باعتبارها كالقتل بالمحدد والمثقل عنده وقوله لا خفا ان الفطر بالجماع فوق الفطر بالاكل ممنوع بل هما متساويان وبان في كونهما جناية على الصوم بل الاكل والشرب اقوى في كونهما جناية من الجماع على ما مر قبل ايراد هذا المثال غير ملايم لانه من امثلة القسم الرابع فان السائل يمنع نسبة الحكم الى الجماع ويضيفه الى وصف اخر وهو الفطر واجيب بانه ممانعة الوصف من حيث ان العلة الكفارة متعلقة بالجماع والسائل يمنع كونه علة فيصح ايراده ههنا من هذا الوجه **قال رحمه الله** ومن ذلك قولهم في بيع التفاحة انه بيع مطعوم بمطعوم مجازفة فيبطل كبيع الصبرة بالصبرة الى اخره اي ومما تحقق فيه ممانعة في نفس الوصف قول بعض اصحاب الشافعي في بيع التفاحة بالتفاحة انه بيع مطعوم بمطعوم مجازفة فيكون باطلا كبيع الصبرة بالصبرة مجازفة وانما قلنا ان هذا من ذلك القبيل لانا نقول اي نحن نستفسر عن العلة فنقول ما مرادك بالمجازفة مجازفة ترجع الى ذات البدلين او مجازفة ترجع الى صفة كالرداءة والجودة فلا بد من القول بالذات لان المجازفة في الوصف ساقطة الاعتبار في الاموال الربوية لقوله عليه السلام جيدها ورديها سواء فيكون في حيز المنع فاذا قال اردت المجازفة الذاتية نقول ما ذا تعني بمجازفة في الذات بصورتها ام بصورة الذات على تاويل المذكور ام بمعيار لا يسع له ان يقول بصورته لان بيع المطعوم بالمطعوم كيلا بكيل جايز مع وجود المجازفة صورة فربما يكون احدهما اكثر حبات من الاخر فلا بد من القول بالمعيار فان قال المعلل عند الاستفسار لا حاجة الى هذا التفصيل بل مطلق المجازفة مما يمنع صحة البيع قلنا لا نسلم ان مطلق المجازفة مانع من الصحة فان المجازفة ما لا يمنع بالاجماع كما ذكرنا وقوله مع ان الكيل الذي يظهر به الجواز الى اخره يمكن ان يكون سند المنع ونقديره لا نسلم ان مطلق المجازفة مانع والحال ان المخلص الذي يحصل بالكيل لا يعدم الا الفضل على المعيار لا مطلق الفضل الى اثبات ان الطعم علة التحريم البيع بشرط الجنس بمعنى ان العلة للحرمة هو الطعم والجنسية شرط والمساواة كيلا مخلص عن الحرمة ففي التفاحة وجدت العلة والشرط ولم يوجد المخلص لعدم الكيل فثبتت الحرمة كما لو فاتت المساواة بالفضل على احد الكيلين ويجوز ان يكون قوله مع ان الكيل متصلا بقوله ان الطعم علة يعني لما جعل الطعم علة وهو يقتضي الحرمة في القليل والكثير عند فوات التساوي كيلا مع ان الكيل اي التساوي في الكيل الذي يظهر به الجواز لا يعدم الا الفضل على المعيار اي لا يعصم الا الاحتراز عن الفضل على المعيار كان اثبات العلة على وجه يوجب الحرمة مطلقة في القليل والكثير على خلاف مقتضى النص فلا يصح ويكون ما ل كلامه فيضطر الى اثبات ما قام الدليل على خلافه وهو في اصطلاح اهل الجدل ممانعة اضافة الحكم الى المشترك وادعاء اضافته الى المختص

قال رحمه الله ومن ذلك قولهم في الثيب الصغيرة انها ثيب ترجى مشورتها فلا تنكح الى آخره اي ومما يتحقق فيه الممانعة في نفس الوصف ما قال الشافعي ان الولي لا يملك تزويج الثيب الصغيرة لزوال ولاية بالثيابة فاذا بلغت تزوجها بمشورتها واستدل على ذلك بقوله انها ثيب ترجى مشورتها فلا ينكح الا برايها كالثيب البالغة واحترز بقوله ترجى مشورتها عن المجنونة فانها لا ترجى منها خاليا وقلنا ماذا عنيت من الراي الحاضر والمستحدث فان كان مرادك الاول فلا نسلم وجوده في الفرع وهو الثيب الصغيرة اذ ليس لها راي في الحال لا في المنع ولا في الاطلاق ولهذا لا ينعقد المجوز نكاحها بين ان يكون العقد برايها وبين ان لا يكون وكذا من لم يجوزه وان كان الثاني فلا نسلم وجوده في الاصل وهو الثيب البالغة فان قال المعلل لا حاجة لي الى هذا التفصيل بل الشرط رايها على الاطلاق قلنا موجب العلة بانها عندنا لا ينكح الا برايها لان راي الولي راجح كما في عامة التصرفات فان قال المعلل بانها كان معه راي لا اريد باطلاق الراي الغير بل اريد راي نفسها قائما كان او مستحدثا انتقض بالثيب المجنونة البالغة فانها تزوج وان كان رايها مرجوا اذ الجنون يحتمل الزوال لا محالة فان فرق بينهما بان الثيب الصغيرة قد تصير من اهل الاذن لان بلوغها وقتا منتظرا وليست افاقة المجنون كذلك قلنا الفرق باطل لما مر فيظهر بما قلنا من الممانعة فقه المسئلة وهو ان ولاية الولي ثابتة فلا يقطعها الا راي قائم وهو راي البالغة فاما الراي المعدوم وهو الراي الذي يستحدث للصغيرة فلا يحتمل ان يكون شرطا مانعا لولاية الولي او دليلا قاطعا لولايته بعد الثبوت قيل ان الشافعي رحمه الله جعل الراي المستحدث غالبا دليلا قاطعا لاستبداد ولاية الولي وفي كتبه جعل مانعا فالشيخ بقوله شرطا مانعا او دليلا قاطعا اشار الى المعنيين فان قيل الحديث وهو قوله عليه السلام الثيب تشاور يؤيد قوله فالجواب عنه اجيب بان المراد بالثيب هي البالغة لان المشاورة لا يتحقق الا بعد البلوغ ولو كان المراد الثيب الصغيرة فالمراد بالمشورة المشورة على سبيل الندب لا الوجوب كما امرنا باستيمار امهات البنات حيث قال عليه السلام واستامروا النساء في ابضاع بناتهن وهذا الذي ذكره امثلة ما يذكر ممانعة الوصف في الفرع فان الحكم في الاصل كما ذكر الخصم اذ حد الزنا متعلق بالجماع وفي الفرع وهو كفارة الفطر خلاف فانها عنده متعلق بالجماع وعندنا بالفطر وكذلك في غيره فان المجازفة في بيع الصبرة مسلمة ولكنها في بيع التفاحة ممنوعة ومنع رجاء المشاورة في البالغة مسلم وفي الفرع اي الثيب الصغيرة ممنوع وقد يستفاد من الوجهين للاحمرين ان الممانعة في نفس الوصف لا يلزم ان يكون ابتداء بل قد يكون بعد الاستفسار قوله وفيه اي في هذا الوجه وهو الممانعة في نفس الوصف ما يدخل في الاصل مثل قولهم في مسح الراس انه طهارة مسح فيسن تثليثه كالاستنجاء قلنا لا نسلم ان الاستنجاء طهارة مسح بل طهارة عن النجاسة الحقيقية ولهذا كان الغسل بالماء افضل ولو خرج ريح ولم يخرج نجاسة لم يسن المسح فيضطر المعلل الى الرجوع الى فقه المسئلة وهو معرفة معنى الغسل المتعلق به التكرار ومعرفة المسح المتعلق به التخفيف والغسل والمسح في اقتضاء التكرار على طرفي نقيض لا يمكن الجمع بينهما اذ التكرار في الغسل يحقق غرضه وهو التنظيف والتطهير فان الغسل وضع له وفي المسح يفسده ويلحقه بالمحظور وهو الغسل لما مر ان الغسل في موضع المسح مكروه واذا كان كذلك لا يمكن اعتبار احدهما بالاخر في شرعية التكرار

قال رحمه الله واما الممانعة في الحكم فمثل قولهم في مسح الرأس انه ركن في وضوء فيسن تثليثه كغسل
الوجه الى اخره ش الوجه الثالث من الممانعة هي الممانعة في الحكم وهي كما في قولهم في مسح الراس انه
ركن في وضوء فيسن تثليثه كغسل الوجه قلنا لا نم ان غسل الوجه يسن تثليثه بل يسن
تكميله بعد اتمام الفرض بالزيادة على القدر المفروض من جنسه كما في اركان الصلوة فان
اكمال القراة بالزيادة على القدر المفروض في محله من جنسه وهو التلاوة وكذا في الركوع والسجود
وقد حصل التكميل في المسح بالاستيعاب الذي هو سنة لانه زيادة على القدر المفروض في محله
من جنسه وقوله ولكن التكرار استقدراك من قوله لا يسن تثليثه وكانه جواب عما
يقال اذا لم يكن التثليث سنة فما وجه التكرار صير اليه في الغسل لضرورة ان الفرض ستغرق
محله وهذا المعنى وهو استغراق المحل بالفرض معدوم في مسح الراس لان الاستيعاب ليس
بفرض فيه فلا يحتاج الى التكرار للتكميل فان قيل قولكم السنة اكمال الفرض بالزيادة على مقدار
الفرض في محله من جنسه منقوض بمسح الاذن فانه شرع لاكمال مسح الراس وان لم يكن في محل
الفرض ولهذا لا يتادى الراس به فالجواب انا لا نم انهما ليسا من الراس فان النبي عليه السلام
قال الاذنان من الراس فصار مسحه اكمالا لسنة مسح الراس ولهذا قلنا لا يأخذ ماء جديدا وانما
لم يتادى فرض مسح الراس به لان مسح الراس ثابت بالكتاب فلا يتادى بما هو ثابت بالسنة كما
قلنا في الطواف من دخول الحطيم فيه وعدم جواز الاستقبال في الصلوة اليه قوله ولان المشروع
في غسل الوجه وهو الاصل الطالبة نكته اخرى في فرق ما بينهما ان الاول لبيان مشروعية نفس
التكميل في الاصل لا التثليث والثانية لبيان مشروعيه سبب التكميل فان الاطالة سبب
التكميل بها يحصل كما في اركان الصلوة قال رحمه الله ومثل قولهم في صوم رمضان انه صوم فرض
فلا يصح الا بتعيين النية الى اخره ش اى ومما يرد فيه الممانعة في الحكم قولهم في صوم رمضان انه صوم
فرض فلا يصح الا بتعيين النية فنقول ماذا اردت من التعيين تعيينا بعد التعيين او قبله وايهما
اراد صحت الممانعة اما اذا اراد الاول فلانا لم نجد في الاصل لان التعيين في صوم القضا والكفارات
بعد التعيين غير شروط بل هو باطل لكونه تحصيلا للحاصل واما اذا اراد الثاني فلانا لم نجد في الفرع
وهو صوم رمضان اذ التعيين فيه حاصل بالشرع فصحت الممانعة على كلتا الحالتين فان قال
المعلل لا حاجة لي الى هذا التفصيل بل التعيين واجب مطلقا عمدنا الى القول بالموجب فقلنا عندنا
لا يصح الا بالتعيين غير ان الاطلاق تعيين لما مر فيضطر الى فقه المسئلة وهو ان نية التعيين
هل يسقط اشتراطه بكون المشروع متعينا في ذلك الزمان او لا يسقط قال رحمه الله ومثل قولهم
في بيع التفاحة بالتفاحة الى اخره ش اى ومما يرد عليه منع الحكم قولهم في بيع التفاحة بالتفاحة
انه بيع مطعوم بجنسه مجازفة فلا يصح كبيع الصبرة بالصبرة فيقال للمعلل يحرم حرمة موقتة ما كنتا
في قوله تتغيا بوجود التساوي او مطلقة وايهما كان يصح الممانعة فان قال موقتة منعنا وجودها
في الفرع لعدم التخلص اذ ليس للتفاحة حالة مساواة يجوز البيع فيها عند الخصم لعدم دخولها
تحت الكيل وان قال مطلقة منعنا وجودها في الاصل وهو بيع الصبرة بالصبرة لان الحرمة فيها متناهية
بالصبرة م

قال المكرر مع

تتغيا

اذ م

بالمساواة لدخولها تحت الكيل فان قال لا حاجة لي الى هذا التفصيل قلنا لا بد من ذلك لان الموقتة غير
المطلقة والتعليل لا بد ان يقع على حكم معلوم في الاصل والفرع فيظهر فقه المسئلة وهو ان الحكم
حرمة تزول بالمساواة لا حرمة مطلقة فلا يثبت الا بمحل قابل للمفاضلة والمساواة قوله ومثله
يعني في توجه الاستفسار فانه قال ثيب ترجى مشورتها فلا تنكح كرها كالثيب البالغة فيقال
له ما معنى الكره اى ما تعني بقولك كرها فلا بد ان تقول المراد بعدم رايها اذ ليس هناك اكراه تخويف
فيقال له لا نم ان عدم الراي في الاصل اي البالغة مانع عن النكاح بل المانع الراي القايم المعتبر ولا نم
وجود ذلك في الفرع فان الصغيرة ليس لها راي معتبر فيظهر فقه المسئلة وهو ان المعتبر في ثبوت
الولاية الصغر دون البكارة عندنا وعلى العكس عنده وحقيقة المعنى ان النكاح من المضار في جانبها
وضعا لانه اثبات الملك عليها وسلب موجب الحرية وهو ارقاق من وجه وانما يتحمل ذلك لمصلحة
حاجتها الى قضاء الشهوة كما يتحمل قطع يد الآكلة ولا حاجة الى ذلك قبل البلوغ فينبغي ان لا يثبت
قبله الا انه في حق البكر ثبت قبله بدليل قام على ان اجبارها على النكاح جائز فلا معنى للتوقيف
على الاذن عليها وعندنا النكاح من المصالح وضعا في جانبها لانه لتحصل السكن والازدواج والولد وقضاء
الشهوة وكلها من المصالح فكان للجبر عليها لتحقيق المصلحة وهي عاجزة عن التحصيل لصغرها فاقيم الولي
مقامها كما في البكر قال رحمه الله ومثله قولهم ما يثبت مهرا دينا يثبت سلما كالمقدر فيقال
له ثبت معلوما بوصفه الى اخره ش اى ومثل ما مضى قولهم في تجويز السلم في الحيوان ما يثبت مهرا
دينا يثبت سلما كالمقدر والمنصوبان حالان من ضمير اى ما يثبت حال كونه مهرا وهو دين يثبت
سلما كالمقدر اى المذروع والمكيل والموزون سوى الذهب والفضة لكون كل واحد منها يثبت دينا
في الذمة فيقال له ثبت دينا في الذمة فيقال له ثبت دينا في الذمة معلوما بوصفه اى بسبب وصفه
او بقيمته والممانعة على كلتا الحالتين صحيحة فان قال بوصفه منعناه في الفرع وهو السلم وفي الاصل
وهو المهر فقلنا لا نم ان الحيوان يصير معلوما بالوصف في الفرع والاصل بل يبقى مجهولا الا ان مثل هذه
الجهالة متحملة في المهر لا السلم لان مبنى النكاح على المسامحة ومبنى البيع على المضايقة فيحترز فيه
عن جهالة يفضي الى المنازعة وان قال بقيمته منعناه في الفرع اذ الحيوان بعد ذكر اوصافه متفاوت
في المالية تفاوتا فاحشا فلا يصير قيمته معلومة بذكر الوصف وخص الفرع لان في الاصل وهو المهر
الحيوان معلوم بالقيمة فانه لو تزوجها على عبد او فرس يجب الوسط ويعرف ذلك بالقيمة حتى لو اتاها
بالقيمة تجبر على القبول وان قال لا حاجة لي الى تعيين انه يصير معلوما بالوصف او بالقيمة قلنا بل
الى التعيين حاجة لبيان استوائها في طريق الثبوت فان التسوية بين الاصل والفرع في طريق الثبوت
لصحة القياس ضرورية وقد اعتبر احد الدينين بالاخر فلا يصح ما لم يثبت انهما نظيران ولا طريق
لثبوت ذلك سوى الاتحاد في الطريق وهما اى الاصل والفرع في طريق الثبوت يختلفان احدهما
وهو المهر يحتمل جهالة الوصف في الثبوت حتى لو قال تزوجتك على عبد او فرس او شاة من
غير ذكر وصف يثبت مهرا والثاني وهو السلم لا يحتمله اى الجهل بالوصف وهذا الاختلاف بين
المهر والسلم في احتمال جهالة الوصف مذهبنا فان عند الشافعي هما مثلان اذ المهر لا يحتمل الوصف

عند. حتى لو تزوجها على عبد او فرس غير موصوف يجب مهر المثل عنده فيصح اعتبار احدهما
بالآخر الا ان هذا استدلال بالمختلف على المختلف فلا يصح ملزما على الخصم فيضطر الى بيان
فقه المسئلة وهو ان الحيوان يصير معلوما ببيان الجنس والنوع والصفة فانه متى ذكر
البعير امتاز عن غيره ومتى ذكر انه بختي امتاز عن ساير انواعه ومتى قال حقة وسمين
من نسل ابل فلان امتاز عن ساير اسنانه وصفاته فلا يبقى بعده الا جهالة لم يمكن العبارة
عنها فسقط اعتبارها كالمغصوب وان استقصى في وصفه يبقى فيه ضرب جهالة حتى
لو استهلكه يجب قيمته لا مثله فكذا في الحيوان وقلنا بعد ذكر هذه الاشياء يبقى تفاوت
فاحش فيبقى الجهالة المفضية الى النزاع فانا نرى بعيرين متساويين في عد الاوصاف
مع ان بينهما تفاوتا عظيما في المالية فيمنع جواز السلم بخلاف الثياب فانها بعد ما وصفت
لا يبقى التفاوت الفاحش لانها صنع العبد واذا اتحدا الآلة والصانع يتحد المصنوع
او يتفاوت فاما ما يحدث باحداث الله فبقدرته من غير آلة اليسير في الاسراد
قال رحمه الله ومثل قولهم في بيع الطعام بالطعام ان القبض شرط لما قلنا كالاثمان
الى آخره ش اي ومما يرد عليه منع الحكم قولهم في بيع الطعام بالطعام ان القبض شرط في المجلس
لما قلنا في باب الترجيح انهما مالان لو قوبل كل منهما بالآخر يحرم ربوا الفضل فكان القبض شرطا
فيه كما لو باع ثمنا بثمن وذلك لانا نقول لا نسلم ان القبض شرط في بيع الثمن بالثمن بل الشرط
عندنا التعيين لازالة صفة الدينية الا ان التعيين في الاثمان لا يحصل ما لم يقبض فشرط
القبض فيها لحصول التعيين لا لذاته وفيما نحن فيه التعيين حصل بالاشارة بلا قبض فلا
يشترط القبض فيضطر المعلل الى بيان فقه المسئلة وهو ان اشتراط القبض في الصرف
ليس لازالة صفة الدينية بل للصيانة عن معنى الربوا كالمساواة في القدر وكذلك مما
يرد عليه منع الحكم قولهم فيمن اشترى اباه ينوي الكفارة فانه يعتق ويخرج عن عهدة
التكفير وقال زفر والشافعي يعتق الاب ولا يخرج عن عهدة التكفير وكذا في ساير المحارم
الا ان الشيخ وضع المسئلة في الاب ليترتب عليه خلاف الشافعي استدل زفر والشافعي
على ذلك بقولهم ان العتيق اب اي موصوف بصفة الابوة فكان شراؤه كالميراث في انه
لا يقع عن الكفارة ونحن نقول له ما حكم هذه العلة وهي قولكم ان العتيق اب فان قال المعلل وجب
ان لا يجزي عن الكفارة قلنا اي شيء لا يجزي فانه ما سبق في الكلام الا ذكر العتيق والاب وعندنا
ان العتيق لا يجزي عن الكفارة ولا الاب فان قال المعلل وجب ان لا يجزي عتقه قلنا به
اي سلمنا ان عتقه لا يجزي عن الكفارة وان قال لا يجزي اعتاقه اي اعتاق المكفر للاب
عن الكفارة قلنا لا نسلم وجوده في الاصل وهو الميراث لانه لا صنع للوارث في الارث بل يثبت
جبرا فلا يصير معتقا فكان هذا ممانعة الحكم في الاصل ولم يقل المعلل به في الفرع
ويظهر بما ذكرنا من السؤال والممانعة فقه المسئلة وهو ان الشرا ليس باعتاق عند
الخصم حقيقة لانه لاثبات الملك لا لازالته والاعتاق لازالته فيستحيل ان يكون المثبت

للشيء مزيلا له وانما المؤثر في العتق القرابة الموجبة للصلة والملك شرط له ولا تاثير للشرط في اثبات
العتق ثم العتق لما لم يحصل الا عند الملك سمي المشتري معتقا مجازا لانه صاحب شرط كحافر
البئر سمي قاتلا فكان العتق مستحقا بالقرابة بشرط الملك فلا يتادى به الكفارة اذ لا بد من الاعتاق ق
كالعبد المحلوف بشرائه ونحن نقول شرى القريب اعتاق بطريق انه متمم علة العتق اذ العتق
عندنا مضاف الى القرابة والملك جميعا اذ كل منهما مؤثر في ايجاب الصلة على ما سيجيء ومتى تعلق
الحكم بعلة ذات وصفين يضاف الى آخرهما وجودا وهو الملك ههنا فكان العتق المضاف اليه
مضافا الى الشرى بواسطة فينقلب الشرا اعتاقا بواسطة الملك وقد اقترنت نية التكفير الملك؟
بالاعتاق فيصح بخلاف المحلوف بعتقه لان الملك ههنا شرط لا اثر له في استحقاق ذلك العتق فيكون
معتقا بيمينه ولم يقترن بها نية الكفارة حتى لو اقترنت جاز ايضا كذا في المبسوط والمراد من صلاح
الوصف في هذا الموضع غير صلاح الوصف المذكور في باب القياس لانه هناك عبارة عن الموافقة للعلل
المنقولة من السلف واهل الطرد متفقون معنا في ذلك واما ههنا فان الشيخ فسر بما سبق
ذكره في باب ركن القياس من انه لا يصح الوصف الا بمعناه وهو الاثر وهذا تفسير العدالة فيما تقدم
ولم يشترط ذلك اهل الطرد فما لم يظهر اثره لا يصلح ان يكون دليلا فان قال المعلل ليس الاثر عندي
بشرط بل مجرد الاطراد كاف فلم يقبل منه هذا القول لانه في صدد الالزام على الخصم والوصف بلا تاثير غير
حجة عنده وما ليس بحجة لا يصح به الالزام فلا يصح الاحتجاج عليه به مثاله قولنا في تعليلهم لاثبات
ولاية الاب بوصف البكارة بعدم ممارستها وجهلها بامر النكاح لا نسلم ان وصف البكارة صالح لاثبات
هذا الحكم وهو اثبات الولاية لانه لم يظهر له تاثير في موضع سوى محل النزاع واذا لم يكن صالحا
لا يكون ملزما ويكون كمثل كافر اقام بينة كفارا على مسلم فانه لم تقبل منه لما قلنا من عدم صلاحيته
الالزام بقول الكافر والكاف في قوله اقسام الترجيح وذلك مثل قولنا في مسح الرأس انه مسح وهو يتعلق
بما ليس بمسح وقولهم ركن لا ينعكس لان المضمضة تتكرر وليس بركن وكذلك قولنا في الاخ انها قرابة
محرمة للنكاح لايجاب العتق احق من قولهم يجوز وضع الزكوة في صاحبه لان ما قلنا ينعكس في بني الاعمام
وقولهم لا ينعكس لان وضع الزكوة في الكافر لا يحل ولا يجب به عتق وكذلك قولنا في بيع الطعام بالطعام انه
مبيع عين فلا يشترط قبضه اولى من قولهم مالان لو قوبل كل واحد منهما بجنسه حرم ربوا الفضل
لانه ينعكس ببدل الصرف ورأس مال السلم لانه دين بدين ولا ينعكس تعليله لان بيع السلم لم
يشمل اموال الربوا ومع ذلك وجب فيه القبض احترازا عن الكالي بالكالي كمثل كاف زائد كما في قوله تعالى ليس
كمثله شيء **قال رحمه الله** واما نسبة الحكم الى الوصف الى آخره ش واما صحة نسبة الحكم الى الوصف
فقد تكون في حيز المنع ايضا وهو القسم الرابع وذلك لان نفس وجود الوصف لا يكفي ونفس وجود الوصف
لا يصلح حجة فبعض ما لا يكفي لا يصلح حجة وبه ينتقض الطرد اما بيان الاول فلما بينه الشيخ
بالاجماع فان اهل الطرد يشترطون الاطراد وجودا وعدما لان الوجود عند الوجود قد يكون بطريق
الاتفاق في المنصوص عليه ولا يكون مناط الحكم وكذلك العدم عند العدم على ما مر واما بيان الثانية
فلما بينه الشيخ ايضا بقوله لانهم يسلمون شرط صلاح الوصف للحجة بالمعنى الذي ذكر في باب ركن

وهذا حمل المقيد على المطلق واعتباره به وهو فاسد في موضع الشرع لاستلزامه الغاء صفة
زايدة منصوص عليها بلا دليل فان قيل يشكل هذا بصوم رمضان فانه يتادى بنية النفل
عندكم وفيه حمل المقيد على المطلق اجيب بان الغاء وصف النفلية ههنا ليس بلا دليل
ولا بطريق الحمل فان الحمل على عكسه غير جايز عندنا فضلا عن هذا بل باعتبار تعينه شرعا ولهذا
لو نذر ان يصوم رمضان وصامه بنية النذر وقع عن الفرض لتعينه بخلاف الحج اذ هو غير متعين
شرعا ولهذا لو نذر ان يحج في هذه السنة مثلا وحج بنية النذر لا يقع عن الفرض بل عن النذر
فان قيل هذا اعتبار المقيد بالمطلق بالوصف الجامع وهو قياس لا حمل اجيب
بان هذا الاعتبار يستلزم الغاء القيد ولا معنى للحمل سوى هذا ورد بانا لا نم الغاء القيد بل نقول انه
جايز بهذه العلة لانه يصير المراد منه المطلق حتى يلزم الالغاء والاولى ان يقال قد ذكرنا في الاستدلالات
الفاسدة ان المطلق والمقيد متضادان وح لا يصح قياس احد الضدين بالاخر قوله ومثل التعليل
بالطعم على اصحاب الشافعي تحريم الربوا بالطعم قالوا لما تعلق بالمطعوم بقاء النفس شرط فيه شرط زايد
وهو المساواة في المعيار اظهارا لخطره كالنكاح لما تعلق به بقاء النوع شرط فيه شرط زايد وهو الشهود
وقلنا هذا فاسد في الوضع لان الطعم يقع به القوام وما تعلق به قوام النفس فالسبيل فيه الاطلاق
اما الاولى فبالاتفاق واما الثانية فلان يدل على شدة الحاجة اليه وما يشتد اليه الحاجة يتوسع كاباحة
الميتة في المخمصة والماء والعلف والهواء فلا يصلح للتحريم بخلاف النكاح فانه يرد على الحرة والحرية تنبئ
عن الخلوص يقال موحر اي خالص قال الله تعالى اني نذرت لك ما في بطني محررا اي مخلصا من اعمال الدنيا
والخلوص يمنع ورود الملك عليها فيصلح ان يكون الاصل فيه التحريم ويثبت الحل بعارض الحاجة الى بقاء النوع
وما ثبت بالعارض يجوز ان يتوقف على اشياء لما فيه من مخالفة الاصل الطعم بالفتح والضم مصدر طعم الشيء اكله
قال رحمه الله ومثل قولهم في الجنون الى آخره ** الجنون ان زاد على يوم وليلة في الصلوات وعلى شهر في الصوم
يكون مسقطا للاداء والقضاء وان كان اقل لا يسقط القضاء عندنا وقال الشافعي يسقط القضاء في مدة
جنونه قليلة كانت او كثيرة لان الجنون ينافي التكليف بالاداء وما ينافي التكليف بالاداء ينافي التكليف بالقضاء
اما الاولى فلانه بالخطاب والخطاب عنه ساقط بالاتفاق واما الثانية فلان وجوب القضاء يبتنى على وجوب
الاداء فما لم يجب الاداء لم يجب القضاء وقلنا هو اي اعتبار عدم انتفاء القضاء بانتفاء الاداء فاسد
في الوضع لان نفس الوجوب في كل الشرايع اي المشروعات ثابت جبرا بلا اختيار العبد وهو في حق الجنون
ثابت لانه يعتمد انعقاد السبب وقيام الاهلية وبالجنون لا يزول الاهلية لانها بالذمة كما سنذكره والاداء
اي وجوب الاداء بطريق الاختيار يعني يثبت جبرا في حال التمكن للعبد اختيار الفعل وتركه وهي حال القدرة وهو
ثابت في حق المجنون كما في النايم والمغمى عليه لان ثبوتها حقيقة ليس بشرط بل الشرط توهمها وهو قايم في حقه بزوال
الجنون ساعة فساعة كما في النايم والمغمى عليه والقضاء الذي هو بدل الاداء يعتمد انعقاد السبب على الاحتمال
اي على وجه يحتمل ان يفضي الى الاداء كما في الحلف على مس السماء فكان التعليل لانتفاء القضاء بانتفاء الاداء
مخالفا لهذه الاصول فكان فاسدا قال القاضي ابو زيد اثر الجنون في تاخير لزوم الفعل حتى لا ياثم بتاخيره
دون اصل الايجاب كالنايم والمغمى عليه فجعلها يسقط الخطاب بالفعل علة لاسقاط اصل الايجاب حكم بخلاف

القياس لا بالمعنى الذي ذكر ههنا مع ان الوجود عند الوجود يتحقق بدونه واذا لم يكن كافيا فلا بد من
اقامة الدليل على نسبة الحكم الى الوصف فمتى اضاف المعلل الحكم الى وصف بلا دليل صح ممانعة
السايل نسبة الحكم اليه كما صح القول بالموجب فانه في التحقيق منع اضافة الحكم الى الوصف المذكور
وهذه الممانعة اعني التي في النسبة تختص بالاصل وذلك كما في قولهم في الاخ انه لا يعتق على اخيه
اذا اشتراه لعدم البعضية كما في ابن العم فانا نمنع ان الحكم اعني العتق في الاصل وهو ابن العم
لم يثبت لعدم البعضية فان العدم لا يجوز موجبا للحكم بل لمعنى آخر وهو بعد القرابة وكذلك
في تعليلهم لا يثبت النكاح بشهادة النساء مع الرجال لانه ليس بمال كالحد نقول لا نم ان الحكم وهو
عدم الثبوت في الاصل وهو الحد بوصف كونه ليس بمال لان النفي لا يصلح علة للايجاب بل امتناع
الثبوت بشهادتهن لزيادة شبهة تدرئها الحدود وهي شبهة البدلية في شهادتهن
وكذا كان نفي وعدم جعل وصفا لزمه هذا الاعتراض والنفي والعدم ههنا مترادفان وقيل
النفي يعرض لجانب المعلل والعدم يعرض لجانب الوصف فان قال لا اعرف في الاصل معنى آخر
سوى ما ذكرته قلنا جهلك لا يصلح حجة على الغير على انه لو سلم انه ليس فيه معنى آخر لا نم ان
الحكم ثابت به لجواز ثبوته بالنص او بالاجماع ثم المعلل ان كان مجتهدا يجب عليه العمل بما ظهر
عنده صوابا كان او لا اذا عجز عن ابراز غيره وان كان مناظرا يكفيه ان يقول هذا ما عندي فان
شاركتني لزمك ما لزمني وان اطلعت على غيره لزمك البيان حتى انظر فيه صحة وسقما فان قال
ذلك لا يلزمني ولا اظهره وان عرفته فهو عناد محرم صاحبه كاذب او فاسق لكتمان حكم منصوص
الحاجة الى اظهاره وذلك جدل حرام قال رحمه الله النوع الثالث وهو فساد الوضع الى آخره فساد
الوضع عبارة عن حال قياس موضوع على خلاف مقتضى ترتيب الادلة وكون الوصف مشعرا بخلاف
الحكم الذي نيط به وانما قلنا حال قياس لان الفساد ليس عين القياس ويسمى به مجازا وانما قلنا
على خلاف مقتضى ترتيب الادلة ولم نقل خلاف ما تقتضي الادلة لان القياس قد يعمل بخلاف مقتضى
النص كالتخصيص بالقياس بعد الخصوص ولا يجوز ان يكون مخالفا في ترتيبه لان النص مرجح
على القياس والمراد من المخالفة وقوعه مقابل الكتاب او السنة او يطلب به الجمع بين شيئين فرق
الشرع بينهما او بالعكس من ذلك وكلمة او ليست بالتي يفسد بها الحد لانها لعناد الخلو دون الجمع
قال شمس الايمة فساد الوضع في العلل بمنزلة فساد الاداء في الشهادة وانه مقدم على النقض لان
الاطراد انما يطلب بعد صحة العلة كما ان الشاهد انما يشتغل بتعديله بعد صحة اداء الشهادة
منه فاما مع فساد الاداء فلا يصار الى تعديله لانه غير مفيد ثم تاثير فساد الوضع اكثر من تاثير
النقض لانه بعد ظهور فساد الوضع لا وجه سوى الانتقال الى علة اخرى فاما النقض فيمكن
الاحتراز عنه في مجلس آخر ان العلة ان كانت طردية بزيادة وصف آخر وان كانت موثرة فذلك
ليس بنقض في الحقيقة لما عرف انها لا تحتمل المناقضة فبهذا قدم على المناقضة مثال فساد
الوضع تعليل بعض اصحاب الشافعي لايجاب الفرقة باسلام احد الزوجين ولابقاء النكاح مع ارتداد
احدهما فانهم قالوا اذا اسلم احد الزوجين ان كان قبل الدخول تقع الفرقة بينهما من غير قضاء

النص والاجماع فيكون فاسدا واردا بالنص قوله عليه السلام من نام عن صلوة الحديث وبالاجماع اتفاق
العلماء على وجوب القضاء على النائم ويمكن رد هذا التعليق بطريق الممانعة ايضا وهو ان يقال
قولكم وجوب القضاء يبتني على وجوب الاداء ما المراد منه وجوب الاداء حقيقة .. او على الاحتمال والاول
ممنوع فانه منتف في حق النائم والمغمى عليه والقضاء واجب بالاجماع والثاني هو المطلوب ولا يمنع
وجوب القضاء فان قيل هذا البيان مبني على معارضة نفي الوجوب لوجوب الاداء والشافعي
لم يقل به فالجواب ان الاصول قد دلت على مغايرتهما فانه يحتج بالنائم والمغمى عليه فلاجل هذا قلنا
فاسد في الوضع وقيل انه رد المختلف على المختلف ورده بانه لا يكون فيه فساد الوضع فالجواب
بالمنع فان رد المختلف على المختلف في حيز الاستدلال فاسد في الوضع لان فيه اسناد الحكم وهو الالزام
الى غير مقتضيه وهو رد المختلف على المختلف قال رحمه الله وكذلك قولهم ما يمنع القضاء الى آخره
اى ومثل المذكور في هذه المسئلة قولهم ما يمنع القضاء اذا استغرق شهر رمضان منع بقدر ما يوجد
يعني الجنون يمنع قضاء الصوم اذا استغرق شهر رمضان وهذا ظاهر وما منع استغراقه منع قدر ما
يوجد منه كالصبا والكفر لشمول العلة وهو عدم العقل والفهم وقلنا هذا التعليل فاسد في الوضع لانه
يجمع بين الشيئين فرق الشارع بينهما وذلك لان الفصل بين اليسر والحرج في حقوق صاحب الشرع مستمر
في اصول الشرع حتى سقط ما ادى الى الحرج كالحيض يسقط الصلوة لانها تلزمها في كل يوم خمس مرات
فلو اوجبنا القضاء لادى الى الحرج بتضاعف الواجبات عليها في زمان الطهر ولم يسقط ما لم يؤد اليه
كالصوم فانه لم يكن في السنة الا شهر واحد واكثر الحيض في ذلك الشهر عشرة فايجاب عشرة او دونها في احد
عشر شهرا لا يؤدي الى تضاعف الواجب في وقته فليس فيه حرج والسفر اثر في الظهر لا الفجر لان
في اداء الاربع حالة السير من حرج الانقطاع عن الرفقة ما ليس في اداء ركعتين وكالحيض اذا
تخلل في كفارة القتل يعني الصوم الواجب فيها بصفة .. التتابع لم يوجب الاستقبال لانها لا تجد شهرين
خاليين عن الحيض عادة فلو الزمناها الاستقبال رعاية للتتابع لوقعت في الحرج

ولا انقضاء عدة لان اسلام احدهما يوجب اختلاف الدين من غير تاكد النكاح فيوجب الفرقة وان
كان بعده يتاخر الفرقة الى انقضاء العدة واذا ارتد احدهما ان كان قبل الدخول يقع الفرقة من
غير قضاء وانقضاء لما مر وان كان بعده يتاخر الى الانقضاء لان هذه فرقة جاءت بسبب طارئ
على النكاح وقد تاكد بالوطي فيتاصل الى انقضاء العدة كالطلاق وقلنا انه اى تعليلهم في المسئلتين
فاسد في وضعه لان الاختلاف في المسئلة الاولى حصل باسلام احدهما وبقاء الاخر على الكفر
وفي الثانية بردة احدهما وبقاء الاخر على الاسلام والحكم يضاف الى الحادث والى اخر الوصفين
وجودا والحادث في المسئلة الاولى الاسلام وكذا اخر الوصفين فيها وهو فلو اوجبنا الفرقة لوجبت
اضافتها اليه لان الاختلاف حدث به وذلك لا يجوز لان الاسلام جعل عاصما للحقوق والاملاك لا قاطعا لها
فكان الوصف مشعرا بخلاف ما ينط به من الحكم وفي الثانية الحادث واخر الوصفين الارتداد
فوجب اضافة الفرقة اليه وهو مناف للنكاح لانه يبطل عصمة النفس والمال والنكاح مبني
على العصمة فكان التعليل لابقاء النكاح الى انقضاء العدة بعد تحقق الارتداد فاسدا في وضعه
وهذا معنى قول الشيخ لان الاسلام لا يصلح قاطعا للحقوق والردة لا تصلح عفوا الا انها في نهاية الشيخ
قال رحمه الله ومثاله قولهم في الصرورة اذا حج بنية النفل انه جاز عن الفرض الى آخره الصرورة وهو
من لم يحج حجة الاسلام اذا حج بنية النفل جاز عن حجة الفرض عند اصحاب الشافعي وعندنا يقع عما نوى
قالوا لان الحج يتادى بمطلق النية فكذا بنية النفل اى اعتبارا لنية النفل بمطلق النية فاسد
في وضعه لان العلماء في حمل المطلق على المقيد مختلفون مع توهم استلزام المقيد له وهذا في الحج
بخلاف كفارة اليمين عندنا لان التتابع في كفارة اليمين غير شرط عند الشافعي وعندنا شرط
لعدم الحرج كما اذا نذرت ان تصوم عشرة ايام متتابعة وقوله لما ذكرنا دليل الجموع اى هذا
الجموع ثابت لما ذكرنا من ثبوت الفصل بين اليسر والحرج فكذلك ههنا اى في الجنون في الاستغراق
حرج في ايجاب القضاء بتضاعف العبادة في وقتها وليس في ايجاب القضاء في الجنون القليل حرج
مثل الحرج في الاستغراق ولا كلام في الحدود الفاصلة بعني لا نزاع في ثبوت الفصل بين اليسر
والحرج على الحدود اعتبرها الشرع انما النزاع في ان القليل من الجنون ليس مثل الكثير في سقوط القضاء
اذ الكثير مستلزم للحرج دون القليل فثبت ان سقوط القضاء في الكثير للحرج لا للجنون وهو معدوم
في القليل فكان اعتبار احدهما بالاخر فاسدا في الوضع قوله ولا حرج في استغراق الاغماء جواب عما يقال
لا نم ان سقوط القضاء في الجنون المستغرق للحرج اذ لو كان به لسقط في استغراق الاغماء ايضا لاستلزامه
تضاعف الواجب كالجنون واللازم باطل للزوم القضاء فالملزوم مثله فقال الاستغراق في الاغماء بخير
ممتد غالبا فان الانسان قلما يعيش شهرا اكالا ولا ياكل شيئا ولهذا سوينا في الفتوى اى في الحكم
بين الجنون والاغماء في الصلوة حتى كان الاغماء الزائد على يوم وليلة مسقطا لقضائها كالجنون الزائد
عليه لان الاغماء في هذا المقدار غالب كالجنون وان كانا مختلفين في الاصل فان الجنون مما يمتد كالصبا
والاغماء مما لا يمتد ومعناهما مستويان في حكم الصلوة وان اختلفا في ذاتيهما فان بالجنون يزول
العقل وبالاغماء لا فعلى هذا كان القياس في الاغماء ان لا يسقط وان كثر كما في النوم واستحسنا

وهذا تخريج من عندنا

في الكفر وهو يوم وليلة فجعلناه مسقطا للحرج وكان القياس في الجنون ان يسقط لزوال العقل فيه
واستحسنا في القليل فلم نجعله مسقطا لعدم الحرج وقوله لانهما سواء متعلق بقوله استوى الاغماء
والجنون اي هما مستويان في الامتداد في الصلوة الداعي الى الحرج بخلاف الصوم لان الجنون فيه ممتد لا
الاغماء وقوله والصبا ممتد ايضا يعني هو غير متنوع الى ممتد وغيره في نفسه بل هو ممتد كالجنون
في الصوم والصلوة والاغماء في الصلوة واذا كان ممتدا لا يتحقق لحاقه بالعدم فيتحقق فيه الحرج
في ايجاب القضاء فكان استغراقه للشهر وعدمه بمنزلة قوله وبخلاف الكفر عطف على قوله
والصبا ممتد من حيث المعنى وتقريره بخلاف الصبا فانه ممتد ليس الا وبخلاف الكفر حيث لا يجب
فيه القضاء وان كان قليلا لانه منافي الاهلية اي اهلية العبادة لعدم اهلية ثوابها فان الكفر
ينافي استحقاق ثواب الاخرة فينتفي عنه اصل الوجوب لعدم الاهلية كما سنذكره في باب الاهلية
فلا يمكن الحاق القضاء به بخلاف الجنون لانه لا ينافي الاهلية لما بينا ولهذا بقيت عليه عبادة
التي اداها في حال الافاقة ولا يجب عليه اعادة حجة الاسلام بعد الافاقة قال رحمه الله
ولذا التعليل لتعيين النقود اعتبارا بالسلع الى اخره ذهب الشافعي رحمه الله الى ان الدراهم
والدنانير يتعين بالتعيين في المعاوضات والى ان للبايع الفسخ اذا افلس المشتري قبل نقد الثمن حجة — يتعين صح
للاولى ان التعيين تصرف مفيد صدر من اهله مضافا الى محله وما كان كذلك يكون صحيحا لا محالة
اما انه مفيد فلافادته الملك في العين وهي اقوى من افادته في الذمة واما صدوره عن اهله
فلان الغرض في كون البايع عاقلا بالغا حرا واما مصادفته المحل فلانها اعيان موجودة قابلة للتعيين
ولهذا تعينت في الوصية والهبة والشركة والوكالة والمضاربة واما ان كل تصرف صادر عن
اهله في محله صحيح فهو ظاهر وعلى الثانية بان الثمن احد عوضي العقد فالعجز عن تسليمه يوجب الفسخ
للبايع دفعا للضرر عن نفسه كالعوض الاخر يعني المبيع اذا عجز البايع عن تسليمه بالاباق ونحوه ان
كان عينا وبالانقطاع عن ايدي الناس ان كان دينا كالسلم وقلنا هذا التعليل فاسد
في الوضع في المسئلتين جميعا لافضائه الى الجمع بين شيئين فرق الشارع بينهما واذا كان الفرق
محققا لا يكون الحكم مضافا الى المشترك فيكون القياس فاسدا اما في المسئلة الاولى فلان الشرع
شرط في البيع وجود المبيع ونهى عن بيع ما ليس بموجود الا في موضع الضرورة وهذا بالاتفاق ولم يشترط
فيه وجود الثمن بدليل جواز الشراء في الذمة مع القدرة على التعيين وهذا ايضا بالاتفاق واذا كان
كذلك يكون حكم البيع في جانب المبيع ثبوت الملك واستحقاق العين لا وجوبه في الذمة وفي جانب الثمن
وجوده ووجوبه في الذمة فاذا اشترى شيئا يجب الثمن في الذمة وذلك لم يكن موجودا قبل العقد فصار
موجودا به فالجمع بينهما جمع بين المفترقين شرعا وفيه بحث اما اولا فلان ما ذكرتم من التفرقة
انما هو مقتضى البيع المجرد عن التعيين وليس كلامنا في ذلك وانما الكلام فيما اذا عين هل يكون متعينا
لا يجوز استبداله بمثله اولا وما ذكرتم لا يفيد نفيا واما ثانيا فلان الشرع انما فرق بينهما من حيث — نفيا صح
اشتراط الوجود في احدهما دون الاخر فالجمع بينهما من هذا الاعتبار يكون فاسدا للمخالفة الشرع
واما من جهة اخرى فلا نم فساده الا يرى انا شرطنا لصحته كون البدلين مالا متقوما

فجمعنا بينهما من هذه الجهة وان كانت التفرقة المذكورة موجودة لان التفرقة بينهما لم يكن من هذه الجهة
والجواب عن الاول ان كلامنا في ان قياس الثمن على المبيع في التعيين فاسد لان التعيين في الثمن ان كان
واجبا لزم ان لا يجوز بدونه وليس كذلك بالاتفاق وان كان جائزا فليس في الاصل كذلك فانه فيه
واجب فلا يكون الحكم مضافا الى المشترك فان قيل ليس كلامنا في مطلق التعيين بل هو فيما اذا عين
العاقد اي وجه نقول بوجوبه فالجواب انه عين الاول لان التعيين يستلزم جهة الوجود
لا محالة فكان الجمع من حيث التفرقة والجمع بينهما من حيث المالية والتقوم ليس اشتراطا بالقياس
بل لان ركن البيع مبادلة المال بالمال فما لم يكن لا يتحقق البيع الصحيح واما في المسئلة الثانية فلان
القدرة على تسليم المبيع شرط جواز العقد لما روي انه صلى الله عليه وسلم نهى عن بيع ما ليس
عند الانسان وذلك للعجز عن التسليم والقدرة على تسليم الثمن ليست بشرط له بالاتفاق واذا
كان كذلك كان العجز عن تسليم المبيع يوجب الخلل في موجب العقد فيثبت للعاقد حق الفسخ دفعا
للضرر عن نفسه ولا كذلك الثمن وهذا لان عدم المبيع يفضي الى مخالفة اعتبار الشارع حيث شرط
وجوده لصحة البيع وعدم الثمن لا يفضي الى مخالفته حيث لم يعتبر وجوده حتى يكون عدمه مخالفا
يؤيده جواز اسقاط حق قبض الثمن بالابراء وعدم جوازه في المبيع المعين قبل القبض فانه لو وهبه
للبايع وقبله كان فسخا للبيع فاثبات حق الفسخ بلا تمكن خلل في موجب العقد اعتبارا بثبوته
عند تمكن الخلل في موجبه فاسد في الوضع ولا يلزم تمكن المولى من الفسخ عند عجز المكاتب عن اداء
حلول — البدل مع ان ذلك عجز عن اداء ثمنه لان موجب عقد الكتابة ملك المولى البدل بعد حلول الاجل
بالاداء اذ المولى لا يستوجب على عبده دينا ولهذا لا يصح الكفالة به فعرف ان الملك فيها لا
يسبق الاداء وبالعجز عنه تمكن الخلل في الملك الذي هو موجب العقد قوله لما عرف اي في هذا الكتاب
في باب شروط القياس او في موضع اخر اشارة الى ما ذكرنا من التفرقة بين البدلين في المسئلتين
فان معناهما لما كان واحدا وهو التفرقة بين البدلين ذكرهما الشيخ جملة واشار اليهما دفعة
وقوله والمبايعات تخالف التبرعات اشارة الى الجواب عما اعتبر الشافعي النقود في المبايعات
بالتبرعات قال هذه اي التبرعات للايثار بالعين لا لايجاب شيء في الذمة ~~وهذه اي المبايعات~~
~~لا للايثار بالعين لا لايجاب شيء في الذمة~~ وهذه اي المبايعات لايجاب بدل في الذمة فكان اعتبار ما هو مشروع
للالتزام في الذمة بما هو مشروع لنقل الملك واليد في العين من شخص الى شخص آخر في صحة التعيين
فاسدا في الوضع واستدل الشيخ على ان المبايعات لالتزام البدل في الذمة بقوله تعالى اذا تداينتم
بدين وفسره بقوله اذا تبايعتم بنسيئة ووجه الاستدلال ان الله تعالى ذكر الدين في المبايعة
فدل على ان الدينية معتبرة فيها ولا يخلو اما ان يكون في الجانبين او في جانب المبيع او في جانب الثمن
ولا سبيل الى الاول لان النبي صلعم نهى عن الكالي بالكالي ولا الى الثاني لان قوله تداينتم يقتضي المداينة
من الجانبين والحديث لا يعارضه لانه من الآحاد لان قوله بدين ينفي ذلك فان الباء انما تدخل
في الثمن فيكون تداينتم بمعنى تبايعتم كما ذكر الشيخ واطلق الدين بطريق المشاكلة ولا الى الثاني
لما ذكرنا ان الباء تدخل الاثمان وجواز السلم بطريق الرخصة بالاجماع فبقي الثالث ولقايل ان يقول

بصفة الاختصاص بصورة ما ليس بموجود في الاصل فيكون القياس فاسدا وعن الثاني انه جهة التعيين صح

الاية دلت على نوعٍ من المبايعات يستحب فيه الكتابة ولا ينفي جواز بيع العين وهو جايز بالاجماع فكما جاز
ذلك جاز ان يتعين الثمن فيه بدليله والجواب ان بيع العين بالعين من غير تعين لا ينافي الدينية
من وجه لجواز استبداله بغيره فصار كانه ثابت في الذمة يتادى باي نقد كان فيجوز ان يثبت بقوله
واحل الله البيع واما اذا تعين فلم يجز استبداله بغيره فصار منافيا للدين من كل وجه فاعتباره
يكون منافيا للنص بالقياس وذكرنا سابقا في الوضع لكونه على خلاف مقتضى ترتيب الادلة قوله فبطلت وجوه
المقاييس في ذلك جملة معناه اذا ثبت ما ذكرنا بطلت وجوه المقاييس اي القياس الظاهر والاستحسان و
القياس الطردي والاخالة والمؤثر في كل اي فيما ذكرنا من تعيين النقود فان بما ذكرنا ظهر فساد الوضع
وما كان فاسد الوضع لا يتاتى فيه هذه الاقيسة لانها تفتقر الى صلاح الوصف ومع ظهور الفساد
لا يكون صالحا وقيل الاظهر ان المراد به انواع المقاييس فيما ذكرنا فيما تقدم من الامثلة والمقاييس جمع
مقياس من اوزان الآلة فالمعنى ان الحالة التي هي آلات الاقيسة في هذه المسايل باطلة او المراد
بالمقاييس نفس القياس والضمير في شرحه راجع الى البطلان وفي موضعه الى الشرح وموضع الشرح
الكتب المطولة كالمبسوط والاسرار وغيرهما قال رحمه الله واما النوع الرابع وهو المناقضة فتلجي
الى الفرق اي النوع الرابع من اقسام الباب المناقضة وقد مر تفسيرها وهي ايضا تلجي اصحاب الطرد الى
القول بالتأثير مثل الاقسام المتقدمة اذ التخلص منها ببيان الفرق ودفع ورود النقض ولا يتحقق
ذلك الا بالعدول عن ظاهر الطرد الى بيان المعنى ان لم يجعل ذلك انقطاعا فاما اذا عد انقطاعا كما
هو مذهب البعض فلا ينفع في ذلك بيان التاثير وذلك مثل قول الشافعي رحمه الله وهو نكتة منقولة عنه
في الوضوء والتيمم انهما طهارتان للصلوة فكيف افترقا وهو استفهام للانكار اي التفرقة يوجب
التسوية فيقال ان اراد انه وجب التساوي بينهما مطلقا كان باطلا لافتراقهما في عدد الا
عضاء فان التيمم يؤدى في عضوين وفي قدر الوظيفة فان التكرار الى الثلث في الوضوء مسنون
وفي التيمم مكروه بالاجماع او وظيفة الوضوء الاستيعاب بالماء وبالتراب غير شرط بالاجماع وانما
الخلاف في الاستيعاب بالمسح ففي رواية الحسن ليس بشرط ايضا وفي ظاهر الرواية شرط ويمكن
ان يكون مراده ما ذهب اليه الشافعي في احد قوليه من مذهب الاوزاعي وابي بكر الاعمش ان التيمم
الى الرسغ فيكون من قبيل الالزام على مذهب الخصم وفي نفس الفعل فان الواجب في احدهما الغسل وفي
الاخر المسح وهما مفترقان وان اراد وجوب التساوي انتقض بغسل الثوب النجس والبدن اذا
تنجس فانهما طهارتان للصلوة وليست النية شرطا فيهما فيضطر المجيب عند النقض الى بيان فقه
المسألة اي التأثير الذي يندفع به النقض ويظهر الفرق وهو ان يقول الوضوء تطهير حكمي وما كان
كذلك يكون القصد شرطا فيه اما انه تطهير حكمي فلانه لا يعقل بالعين نجاسة يعني ليس في محل
وجوب الغسل نجاسة تزول بهذا التطهير لانه طاهر حقيقة وحكما حتى لو صلى وهو حامل محدث
جازت صلوته فيكون امرا تعبديا وما كان تعبديا يحتاج الى القصد كالتيمم بخلاف غسل النجاسة
لانه معقول المعنى اذ المقصود فيه ازالة عين النجاسة عن المحل لا التعبد فلا يتوقف على النية
وح نقول بطريق المنع لا نسلم ان الوضوء تطهير حكمي فان الماء في باب الغسل عامل في التطهير بطبعه

كالماء مزيل ومزوّل بطبعه وما كان عاملا بالطبع لا يحتاج الى قصد اما انه عامل بطبعه فلانه خلق
طهورا قال الله تعالى وانزلنا من السماء ماء طهورا والطهور هو الطاهر بنفسه المطهر لغيره
كذا فسره ثعلب من ائمة اللغة وهو مبالغة في صفة الطهارة وذكر بان يكون مؤثرا في الغير
ان الطهارة غير مقولة على افراده بالتشكيك واما ان ما كان عاملا في شيء بطبعه لا يحتاج الى
قصد فكما في الارواء والازالة المحسوسة قوله وكان القياس يمكن ان يكون سندا آخر للمنع
وتقريره لا نسلم ان الوضوء تطهير حكمي والحال ان القياس غسل كل البدن وذلك ان مخرج النجاسة
غير موصوف بالحدث وحده اذ لا يقال رجل محدث وفرج حائض ولا يشترط غسله ولو كان
هو الموصوف بالحدث لكان هو اولى بوجوب الغسل بل البدن كله موصوف به شرعا وعرفا وحقيقة
اما شرعا فلان بغسل الجريح وحده لا يجوز اداء الصلوة واما عرفا فلانه يقال رجل محدث كما يقال عالم
مع ان العلم قائم بالقلب واما حقيقة فلانه لا يصح نفيه اذ لا يقال هو ليس محدثا بل فرجه
محدث بل يكذب واذا كان البدن كله محدثا والتطهير للمحدث واجب فكان الواجب غسل كل
البدن فلا يكون الوضوء تطهيرا حكميا لكن الشرع اقتصر على اطراف البدن الاربعة التي هي
مثل حدود البدن فان بالراس والرجل ينتهي الطول وباليدين العرض وهي مثل امهات البدن
اي اصوله في الغسل لانها مواقع النظر اليها ومواضع اصابة الغبار تيسيرا فيما يكثر وقوعه
ويعتاد تكراره وهو الحدث الخفيف لان غسل هذه الاعضاء ايسر من غيرها وابقى على القياس وهو
غسل كل البدن فيما لا حرج فيه لقلة وقوعه وعدم اعتياد تكراره وهو الحدث الغليظ كخروج المني
على وجه مخصوص ودم الحيض والنفاس وعلى هذا لم يكن التعدي اي تعدي الغسل عن موضع
الحدث وهو المخرج الى الاعضاء الاربعة بل الى جميع البدن الا موافقا للقياس لاتصاف جميع البدن
بالحدث الا ان الاقتصار على غسل جميعه بخلاف القياس وذلك لا يجعل الغسل في هذه الاعضاء الغاء
للقياس بل عدم غسل غيرها خلاف القياس وفيه نظر فان الشيخ قال وانما تغير بالنص الذي لا يعقل
وصف محل الغسل من الطهارة الى الخبث وهو بصدد ان يبين ما هو المعقول وما هو غير المعقول
في هذا الباب واتى بكلمة انما الدالة على تأكيد الاثبات فيكون تنبيها على ان غير المعقول هو هذا
الجواب انه اشار الى ذلك بقوله وابقى على القياس فيما لا حرج فيه وذلك يشير الى ان الاقتصار ليس
بمقر على القياس فان قيل فعلى هذا قد علم من كلامه ان الوضوء معقول وانما الاقتصار غير معقول
وبذلك يتم غرضه فما فايدة قوله وانما تغير بالنص الذي لا يعقل وصف محل الغسل الى آخره فالجواب
ان فايدته اشارة الى جواب سوال وتمهيد اشارة الى جواب ما يقال ان تطهير هذه الاعضاء لما كان
معقول المعنى وجب ان يجوز بساير المائعات الطاهرة على اصلكم كما في ازالة النجاسة العينية
فقال التعدي عن موضع الحدث قياس لا تغير فيه وانما تغير بالنص على خلاف القياس محل الغسل من
الطهارة الى الحدث لان حكم الحدث وان ثبت في اعضاء الوضوء عرفا وشرعا وحقيقة لكنه غير
ثابت حقا بل ثبت ضرورة للامر بالتطهير اذ لا بد له من ثبوت الخبث في المحل ليكون الغسل
ازالته فكان اثباته في المحل امرا حكميا غير معقول المعنى والشرع اثبته في حق الماء فبقيت النجاسة

عدما في حق سائر المائعات وتمهيد لجعل غسل الاعضاء في الوضوء مثل غسل النجس فانه قد ثبت ان وصف
المحل بالخبث تعبدي وان الماء مزيل بطبعه لا تعبد في ذلك والنيه انما احتيج اليها فيما كان تعبديا ووصف
المحل بالحدث لا يحتاج الى سببه لنبوته فيه قبلها ولهذا كان الشرط عند الخصم نية رفع الحدث لا اثباته فلم
يبق الا ان يكون النية لاجل الفعل القائم بالماء وهو التطهير فلو كانت شرطا لذلك لكانت شرطا
في غسل النجس وهو باطل بالاتفاق بخلاف التراب لانه لم يعقل مطهرا لانه بحسب طبعه ملوث وانما
صار مطهرا عند ارادة الصلوة وبعلة الارادة وصيرورته مطهرا يستغني عن النية ايضا
قوله ومسح الراس ملحق بالغسل جواب سوال تقريره المسح شرع في الوضوء مطهرا غير معقول المعنى
لانه لا اثر في تكثير النجاسة الا في ازالتها فينبغي ان يشترط فيه النية كما في التيمم تقرير الجواب انه
ملحق بالغسل لقيامه مقام الغسل في ذلك المحل فان الاصل فيه الغسل كسرايه الحدث اليه كسرايته
الى سائر الاعضاء لكن نقل الى المسح لما في الغسل من نوع حرج فان في غسل الراس كل يوم لا سيما في الشتاء
لمن كان له شعر كثير حرجا بينا وفيه فساد الثياب والعمائم والقلانس فشرع فيه المسح ابتداء
تخفيفا وتيسيرا ولما قام مقام الغسل اخذ حكمه واستغنى عن النية وقوله فثبت ان النية لا تشترط
للتطهير هو حاصل ما لزم من الجواب وقوله ولا يجوز ان يشترط لتصير قربة جواب عن طريقة اخرى
للشافعي في هذه المسئلة وهي قولها الوضوء عبادة والعبادة لا تتادى بدون النية فالوضوء لا يتادى
بدونها اما انه عبادة فلانها ما يؤتى به تعظيما لله تعالى بامره وحكمه الثواب وكل ذلك موجود فيه
واما ان العبادة لا تتادى بدون النية فذلك من المسلمات ليمتاز العادة عن العبادة فقال لا يجوز
ان يشترط لتصير قربة لانا نسلم ان النية لتصير قربة شرط ولكن ليس كلامنا في ذلك وانما كلامنا
في ان الوضوء هل شرع منحصرا في كونه قربة او شرع بوصف كونه تطهيرا ايضا كغسل الثوب والاول
ممنوع والثاني مسلم ولكن الصلوة تستغني في ذلك اي في كون الوضوء من شرائطها عن وصف القربة
لان النصوص التي اوجبت اشتراطه للصلوة لا تدل على تعلق جوازها بوصف القربة وانما يحتاج
الصلوة في ذلك اي في كون الوضوء من شرطها الى صفة التطهير ليصير العبد اهلا للقيام اليها اشار بقوله
تعالى ولكن يريد ليطهركم وما ذلك الا تطهير البدن للصلوة كتطهير الثوب والمكان والصلوة
لا تحتاج اليها بوصف كونها قربة فكذا الى الوضوء يؤيده ان من توضا للنفل يجوز له ان يصلي به الفرائض
ومن توضا للفرض يصلي به غيرها كالسعي الى الجمعة والجهاد فان المقصود اقامة الواجب باي
وجه كان سقط فكذلك الوضوء على اي وجه حصل به تطهر البدن تعلق به الواجب وهذا في غاية
الوضوح بالنسبة الى الامور الغير المقصودة بالذات قال رحمه الله ومثله قوله في النكاح الى اخره اي ومثل
قوله في الوضوء قوله في النكاح في الاعتراض قال الشافعي رحمه الله النكاح لا ينعقد بشهادة النساء مع الرجال
لان النكاح ليس بمال فلا يثبت بشهادة النساء وهو اي التحليل بعد كونه باطلا لكونه تعليلا بالعدم
كما تقدم باطل اي منتقض بالبكارة وكذا ما لا يطلع عليه الرجال كالولادة وعيوب النساء فان شهادتهن
مقبولة مع انها ليست بمال فيبطل العلة ورود النقض الى الفقه اي المعنى الذي بنى الشافعي حكمه عليه
وهو انه يقول شهادتهن سواء كانت منفردة او منضمة الى الرجال حجة ضرورية لان الله تعالى نقل

الامر الى النسا مع الرجال بشرط عدم الرجال لقوله تعالى فان لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان وكذلك
نقصان عقلهن وقلة ضبطهن واختلال ولايتهن في الامارات وغير ذلك مخلة بما هو في الشهادة
فكان الاصل فيها عدم القبول فكانت حجة بانفرادها في موضع الضرورة كالبكارة وما لا يطلع عليه الرجال
ومنضمة الى شهادة الرجال فيما يبتذل عادة وهو الاموال لانها مبتذل له والتجارة دائمة فلو لم
تقبل شهادتهن فيها لضاق الامر فقبلت توسعة ودفعا للضرورة بخلاف النكاح فانه عقد
على الابضاع ولا يجوز الابتذال فيها والاباحة فكانت اعظم خطرا من الاموال ولهذا اختص بشرط
الشهود فيظهر ببيان ان شهادتهن حجة ضرورية فقه المسئلة لاصحابنا انا نحتاج
الى منع ضروريتها وبيان مستندها ومبناها على لسان المعنى فيظهر الفقه من جانبنا بان نقول
لا نسلم ان شهادتهن ضرورية بل هي اصلية كشهادة الرجال اذ الانسان يصير اهلا للشهادة بالولاية
ومبناها الحرية والعقل والنساء فيها مثل الرجال اما ان مبناها الحرية والعقل فظاهر واما
ان النسا فيها كالرجال لان الكلام في شهادة الحرائر وعقلهن معتبر في التكاليف بالاجماع والعقل
المعتبر هو ما يكون مناطا لها لان الاطلاع على غايته غير ممكن او هو متعسر كما سندكره والقبول
يبتني على العدالة وانتفاء التهمة ولهن عدالة مثل الرجال ولهذا قبلت منهن رواية الاخبار الا
ان فيها نوع شبهة وهي شبهة البدلية لظاهر الاحقيقة فان شهادتهن مقبولة مع وجود
الرجال بالاجماع لا تخرجها عن كونها اصلية لان عامة حقوق البشر لا تظهر عن الحجة في احتمال
الشبهة فانها تثبت بشهادة رجلين وهي لا تخلو عن احتمال كذب وسهو وغلط وان ترجح جانب
الصدق فكما انها باحتمال الشبهة لا تخرج عن كونها فكذا هذا وعلى هذا كان الواجب قبول شهادتهن
منفردة الا ان الشرع لم يقبل على خلاف القياس والحاصل ان شهادتهن حكم مخصوص بالاموال على
خلاف القياس فكانت ضرورية فالاصل عدم القبول عنده وعندنا الاصل القبول وعدمه على خلاف
القياس وهو الحق لان عدم القبول انما يكون اصلا ان لو ظهر الخلل فيما هو ركنها ولم يدل على ذلك دليل
بل قد قام الدليل على ما بينا ان ما هو الركن موجود كاملا فيكون القبول اصلا والعدم على خلاف
القياس فثبت انها اصل ولكن فيها نوع شبهة فما يسقط بالشبهات لا يكون حجة فيها وما لا
يسقط بها يكون حجة فيها والنكاح مما يثبت بالشبهات فانه يثبت بالهزل الذي والشروط الفاسدة
ولا يسقط بالشبهات الطارية حتى لو تزوج امرأة الغير ودخل بها وثبت له شبهة النكاح حتى
سقط الحد ووجبت العدة لا يبطل النكاح الثابت بهذه الطارية فكان النكاح فوق ما لا يسقط
بالشبهات وهو المال في اصل الوضع فيبطل القياس بوراي بما يسقط بالشبهات وهو الحدود من كل
وجه فانه لما كان ما يثبت بالشبهات لا يكون له شبهة بما يسقط بها وفي بعض النسخ فوق
ما يسقط اي النكاح الثابت بالشبهة فوق الحد الذي يسقط بها في التفوق فبطل قياس النكاح
بالحد في اشتراط الذكورة لثبوته وقوله الا ترى توضيح لقوله النكاح من جنس ما يثبت بالشبهات
لانه اذا ثبت مع الهزل الذي لا يثبت به المال فلان يثبت بما يثبت به المال اولى
قال رحمه الله واذا ثبت دفع العلل اي اخره اذا دفع السائل علل العلل بما ذكرنا من الوجوه

كانت غايته دفعه ان يلجئ الى الانتقال وهو ما يوجب اكمال ما اراد المعلل بتعليله وهو اربعة اوجه لان الانتقال
من شى الى شى يقتضى منتقلا منه واليه وليس فيما نحن فيه الا الحكم والعلة فلا يعدو اما ان يكون من العلة
الى العلة او من الحكم الى الحكم فان كان الاول فاما ان يكون لاثبات العلة الاولى او لاثبات الحكم الاول
والاول هو القسم الاول والثانى هو الرابع وان كان الثانى فاما ان يكون بالعلة الاولى او بغيرها والاول
هو الثانى والثانى هو الثالث والوجوه كلها صحيحة الا الرابع والقسم الاول يتحقق فى ممانعته لان السائل لما منع
وصف المعلل عن كونه علة لم يجد بدا من اثباته بدليل اخر وصح ذلك لانه لم يدع الحكم بتلك العلة ما
دام يسعى فى اثباتها لم يكن منقطعا لان الانقطاع عبارة عن حالة تعترى المناظر بالعجز عما رام بالمناظرة
فما دام يسعى ليس بعاجز وهذا مثل من علل بوصف غير مسلم فقال فى الصبى المودع اذا استهلك الوديعة
انه لم يضمن لانه مسلط على الاستهلاك فاذا قال الخصم لا نسلم انه مسلط احتاج الى اثباته وهذا يعنى اثبات
ما ادعى حجة بدليل اخر بلا اعراض عن الدليل الاول هو الفقه الكامل الموصل الى درجة الاستدلال
قال شمس الائمة وعلى هذا لو اشتغل باثبات الاصل الذى تفرع منه المتنازع فيه حتى يرتفع الخلاف
باثبات الاصل كما لو علل بقياس فقال خصمه القياس ليس بحجة فاشتغل باثبات كونه حجة
بقول الصحابى فقال خصمه قول الصحابى ليس بحجة فاشتغل باثبات كونه حجة بخبر الواحد فقال خصمه
هو ليس بحجة فيحتج بالكتاب على انه لكونه سعيا فى اثبات ما رامه يكون طريقا مستقيما والقسم
الثانى والثالث يتحقق فى القول بالموجب لانه لما سلم الحكم الذى ربطه المعلل على الوصف وادعى النزاع
فى حكم اخر لم يتم مرام المعلل فينتقل الى اثبات المتنازع فيه بهذه العلة ان امكنه والا فبعلة اخرى
ولكن انتقالا بل كان ذلك آية كمال الفقه وصحة الوصف علما على وجه امكنه اثبات حكم اخر
بتلك العلة وامكن اجراؤه فى الفروع مثل قولنا ان الكتابة عقد يحتمل الفسخ بالاقالة فلا يمنع الصرف
الى الكفارة كالاجارة والبيع يريد به اذا لم يؤد شيئا من بدل الكتابة واحترز بقوله بالاقالة عن التدبير
فانه لا يحتمل الفسخ حكم يحتمل اعتاق المدبر عن الكفارة وكذا الاستيلاد وقوله كالاجارة والبيع معناه
كما اذا آجره او باعه بشرط الخيار لنفسه ثم اعتقه عن الكفارة فانه جائز بالاجماع وقيل مراده ان البيع
تصرف لا يخرج الرقيق عن صلاحيته للصرف اليها لاحتمال الفسخ حتى لو اعتقه المشترى عن كفارته او عاد الى ملك
البائع بالاقالة او الرد بالعيب او الشرط له ان يعتقه عن الكفارة فكذا الكتابة فان قال السائل عندى
لا يمنع هذا العقد يعنى لو قال بالموجب وهو ان عقد الكتابة لا يمنع ولكن المانع عندى نقصان تمكن فيه بسبب
هذا العقد لان عتقه مستحق بالكتابة كعتق ام الولد والمدبر قيل له وجب ان لا يوجب فى الرق نقصانا
مانعا من الصرف لانه لو تمكن النقصان ما احتمل الفسخ بوجه لان نقصان الرق بثبوت جهة الحرية والحرية
لا يحتمل الفسخ بجميع الوجوه فكذا ثبوت جهته فهذا اثبات الحكم الثانى بالعلة الاولى قوله اولا يتضمن
ما يمنع جواب بتغيير المدعى بان يقال لا ندعى النقصان على التعيين بل المدعى احد ذلك او ما تضمنه ونقول
ما قال الشيخ يجب ان لا يتضمن ذلك لاحتماله الفسخ لان حكم العتق فيه معلق بشرط الاداء ولو علق
عتقه بشرط اخر لم يثبت به الاستحقاق فكذا هذا بل اولى لان التعليق بساير الشروط
لا يحتمل الفسخ وبهذا الشرط يحتمله قوله واذا علل بوصف اخر لحكم اخر هو القسم الثالث ولم يكن له

والثانى حجة

حجة فانه

باس لان ما ادعاه قد سلم له فاذا احتاج الى اثبات حكم اخر كان له ذلك ولا يعد انقطاعا كما لو علل بعد تسليم
الخصم ان هذا العقد لا يمنع الصرف هذه رقبة مملوكة فيجوز صرفها اليها وهذا الحكم غير الحكم الذى انتقل
اليه بالعلة الاولى ولكن مثل هذا التعليل الذى يحتاج فيه الى علة اخرى وحكم اخر عن ضرب غفلة حيث
لم يحترز المعلل المحدث فى الابتداء واما الرابع وهو الانتقال من علة الى علة لا لاثبات الحكم الاول فصحيح
مستحسن عند بعض اهل النظر احتجاجا بقصة ابرهيم صلوات الله عليه وسلامه فى محاجة اللعين
نمرود بن كنعان فان ابرهيم عليه السلام انتقل من قوله ربى الذى يحيى ويميت لما عارضه اللعين بقوله انا احيى
واميت الى قوله فان الله ياتى بالشمس من المشرق فات بها من المغرب وهذا كان انتقالا منه عليه السلام
الى حجة اخرى لاثبات الحكم الاول وقد قص الله تعالى على سبيل المدح له عليه السلام فثبت انه صحيح والصحيح
ان مثل هذا الانتقال يعد انقطاعا لان المناظرة شرعت لبيان الحق فان تفسيرها النظر من الجانبين
فى النسبة بين الشيئين اظهارا للصواب وانما يحصل الابانة اذا كان الدليل متناهيا والمعلل اذا الزمه
النقض لم يقبل الاحتراز منه بوصف زايد فلان لا يقبل منه التعليل المبتدا اولى واما قصة ابرهيم
عليه الصلوة والسلام فليس من هذا القبيل لان الحجة الاولى كانت ملزمة لانه صلى الله عليه وسلم
اراد بقوله يحيى ويميت حقيقة الاحياء والاماتة وعارضه اللعين بالموه باطل بتسميه اطلاق المسجون
احياء وقتل الآخر اماتة فان قيل اطلق اللعين على الاطلاق الحبوة وعلى القتل الممات بطريق التشبيه مجازا
وهو ابلغ من الحقيقة فكيف سماه الشيخ باطلا فالجواب من وجهين احدهما ان المجاز يستلزم التشبيه
بالوصف اللازم المشهور ولم يوجد ذلك فان الاحياء عبارة عن خلق الحيوة التى هى قوة تتبع الاعتدال النوعى
وتفيض عنها ساير القوى الحيوانية والاماتة لا اخفاء فى عدم وصف لازم لهذا المعنى مشهور فى اطلاق
المسجون فكان باطلا لا يقال سمى ابقاء الشى على ما كان باسمه وذلك نوع من المجاز لا محالة لان الكلام فى الاحياء
لا فى ابقاء الحيوة حيوة على انه يكون مجازا فى الجملة وذلك يستلزم الدور ان على ما عرف وليس بموجود والثانى
ان المجاز لا يعارض الحقيقة فيكون فى مقابلتها باطلا واذا كان كذلك كان اللعين منقطعا الا ان ابرهيم
عليه السلام لما خاف الاشتباه والتلبيس على القوم المتبعين لضعف ادراكهم انتقل الى ما لا يكاد تشتبه
على احد ومثل هذا حسن عند قيام الحجة وخوف الاشتباه فان المجيب اذا تكلم بكلام دقيق يخفى على القوم
والخصم يلبس يجوز له ان يتحول الى ظاهر يدركه القوم واعلم ان الانقطاع كما يتحقق من جانب المعلل
يتحقق من جانب السائل لما ذكرنا من تفسيره وانه اربعة اوجه احدها وهو اظهرها السكوت كما
اخبر الله تعالى عن اللعين بقوله فبهت الذى كفر والثانى جحد ما يعلم بالضرورة او بالمشاهدة فان
جحد مثله يدل على عجز عن دفع علة المعلل والثالث المنع بعد التسليم فانه يعلم انه لا شى له
فى المنع بعد التسليم الا العجز والرابع عجز المعلل عن تصحيح علته انتقل الى اخرى على ما ذكرنا وهذا النوع
منه مختص بالمعلل فان السائل اذا انتقل من دليل الى دليل لا باس به لانه يعارض المعلل فما دام يسعى
فى المعارضة بدليل يصلح لذلك لا يثبت الانقطاع قال رحمه الله باب معرفة اقسام الاسباب
الى اخره جميع ما يثبت بالحجج التى سبق ذكرها وسبق من السرق سابقا فى باب القياس وقيد
بذلك لان هذه الاشياء لا يجوز اثباتها بالقياس عند الشيخ كما مر فى باب حكم العلة مثل الاحكام المشروعة

آخره

علمه

على

علته

وما يتعلق به والتعليل لا يصح الا بعد معرفة الاحكام والمتعلق بها لان القياس لتعديه حكم معلوم بسببه وشرطه
بوصف معلوم على ما تقدم ولا يتحقق ذلك الا بعد معرفة هذه الاشياء فالحقناها الى الحقنا بابعا هذا الباب ليكون
معرفتها وسيله الى القياس بعد ما احكام طرق التعليل فكان القياس يقتضي ان يذكر هذه الاشيا قبل القياس لانها
وسيله اليه وهي مما يتقرب به الى الغير فكانه مقدمة للمقاصد وشانها التقديم لكن ذلك يفضي الى التفرقة بين
انواع الحجج فان القياس اصل من اصول الشرع على ما عرف فتاخر ذكرها الى الفراغ من بيانه قيل لم يذكر الشيخ رحمه الله هذه
في تلقيب الباب الاحكام وذكرها فيه لان الغرض من فتح الباب بيان ما يتعلق بها لا نفسها قال رحمه الله
اما الاحكام فانواع اربعة الى اخره ش الاحكام المشروعة ينقسم بالقسمة الاولية الى اربعة حقوق الله خالصة وحقوق
العباد خالصة وما اجتمع فيه الحقان وحق الله غالب وما اجتمعا فيه وحق العبد غالب وهذه قسمة صحيحة
خلا انه ترك قسما واحدا من الاقسام وهو ما اجتمعا فيه على السوا لانه اذا كان كذلك كان حق العبد الحا
لاحتياجه فصار وكانه عايد الى القسم الاخير فلم يذكر ثم حقوق الله تعالى ثمانية انواع عبادات خالصة
وعقوبات قاصرة وحقوق دايرة بين الامرين وعبادة فيها معنى المؤونة ومؤونة فيها معنى العبادة ومؤونة
فيها شبهة العقوبة وحق قايم بنفسه واعلم ان بعض من صنف في هذا الفن قال الحق هو الموجود من كل وجه
ولا ريب في وجوده ومنه السحر حق والعين حق اي موجود باثره وحق الله ما يتعلق به النفع للعالم فلا يختص باحد
وينسب الى الله تعظيما او لئلا يختص به واحد من الجبابرة كحرمة الزنا لما يتعلق بها من عموم النفع في سلامة
الانسان وصيانة الفرش وارتفاع السيف من بين العشاير بسبب التنازع بين الزناة وفيه نظر
فان المراد من الحق هنا لو كان هو الموجود من كل وجه لكان معنى قولنا حق الله ما وجد لله من كل وجه واللازم
باطل لاستلزامه نفي جهة كونه للعبد اصلا فيودي الى انتفا التقسيم وايضا فان العبادات الخالصة
ليست مما يتعلق به النفع للعالم فان نفع العبادة قد لا يكون متعديا والحق ان الحق هو الثابت من حق
الشي اذا ثبت والذي يمكن ان يثبت من وجه دون وجه وان النفع المتوجه للعالم قد يكون خاصا بالنسبة
الى امر الاخرة والعبادات كذلك فان شرعيتها عامة النفع لكل من ياتي بها من اهل العالم الصالح للخطاب
وهذا لان الله تعالى متعال عن الانتفاع بشي فلا يجوز ان يتعلق به نفع العالم على الاطلاق والتنكير اي ليتناول
ما لنا وما علينا وقولنا على الاطلاق لاخراج حق العبد فانه مشروع يتعلق به العالم بالتخصيص كحرمة مال الغير
فانها حق العبد لتعلق صيانة ماله بها فلهذا يباح باباحة المالك ولا يباح الزنا باباحة المراة واباحة
اهلها وفيه بحث لان حرمة مال الغير في احتياج العالم اليها في سلامة الانسان وارتفاع السيف من بين
العشاير بسبب التنازع بين الناس كحرمة الزنا في ذلك بل اشد لان الاحتياج الى المال مرجعه بقا نفس
الانسان بالاقتيات ودفع الحر والبرد والاحتياج الى النكاح مرجعه بقا النوع والتشاجر على بقا النفس
اكثر واقوى منه على ابقاء النوع لا محالة فجعل احدهما حق الله والاخر حق العبد تحكم ولانه يفضي الى استحالة الجمع بين الحقين
لان الشيخ اطلق الانواع ولا بد لكل نوع مما يخصه ويميزه عن غيره بالضرورة وذلك ينافي اجتماع حق الله وحق
العبد والجواب عن الاول اما الاثم ان حرمة مال الغير كحرمة الزنا فان الزنا حرام لعينه وضعا وشرعا وهو من الكباير
لا نزاع فيه مثل قتل النفس قال الله تعالى ولا يقتلون النفس التي حرم الله الا بالحق ولا يزنون ولهذا لم يحل في دين
من الاديان بخلاف حرمة مال الغير فان تناوله حرام لغيره ولا نم ان بقاء النفس اقوى من بقا النوع لان مبناه

على بقاء النوع والاصل اقوى من الفرع وعن الثاني ان المراد من الانواع هو الاقسام فان العلما وجدوا في المشروعات
جهات صحيحة الاعتبار فاعتبروا جهة جهة وقسموها باعتبارها وعلى هذا يصح ان تعتبر جهة بانفرادها
وتجعل قسما اخرى وتجعل قسما وتعتبر الجهتان جميعا وتجعل قسما اخر والتنافي بينهما انما هو اذا كان الجمع من جهة
واحدة ولان الفاصل بين الحقين تعلق النفع وكون ان يتعلق بالمشروع نفع بعض اهل العالم على جهة خصوصه
بعد تعلق نفعه به على جهة العموم ويعضد هذا ذكر الانواع في حقوق الله تعالى فانه ليس فيها الا مجرد
تقسيم باعتبار جهات قال رحمه الله والعبادات نوعان الى اخره ش العبادات تنقسم بالقسمة الاولية
الى الايمان وفروعه وبالقسمة الثانية الى ثلثه اقسام اصل وملحق به وزوايد لا يقال كلامه يشتمل على
تقسيم الشي الى نفسه والى غيره لان الايمان اصل العبادات لا محالة فتقسيمه الى اصل وغيره باطل
لانه اصل العبادات لابتنائها عليه وهو يشتمل على امرين احدهما يبتني على الاخر فجهة كونه اصلا للعبادات
غير جهة اشتماله على اصل وفرع وانما قسمه الى ثلثه لان بعضها لابد من ان يتعلق ببعض اولا والاول مشتمل
على متعلق به ومتعلق والاول هو الاصل والثاني الملحق والثاني هو الزوايد ثم فصل ما اجمله بقوله اما الاصل الاصل
في العبادات ما ذكر فالتصديق في الايمان اصل محكم لا يحتمل السقوط بحال بعذر الكره وغيره كاعتقال
اللسان ولا يبقى مع التبديل بل يفضي بحال لا بعذر الكره ولا بغيره والاقرار باللسان في الاصل دليل التصديق
فصار ملحقا بالتصديق وقد عبر عنه بالركن الزايد ايضا وقد مر تحقيقه اما انه دليل التصديق في الاصل
فلان الله تعالى لما خلق الانسان مدنيا بالطبع ضعيفا لا يستقل بامر معاشه محتاجا الى تعاضد وتعاون
وتعاون ولا يتيسر ذلك الا بتعريف ما في نفسه من المقاصد والحاجات لصاحبه بطريق كاشارة او امثلة
او كتابة او الفاظ تكون علامات للمقاصد الباطنة وكانت الالفاظ اسهل الطرق لانها اصوات مقطعة
هي كيفيات مسموعة حادثة من خروج النفس الضروري الممتد من آلة النفس دون تكلف اختياري
تحدث عند الحاجة وتعدم عند عدمها واقيدها لانها تعبير بها عن الموجود والمعدوم والمحسوس والمعقول
والشاهد والغايب بخلاف الاشارة اذ لا يمكن الاشارة الى المعدوم والمعقول والغايب وليس لكل
شي مثال فانعم الله تعالى بحكمته على عباده ولطف بهم باحداث الموضوعات اللغوية بان وضع الالفاظ بازاء
المعاني ووفقهم عليها او باحداث قدرتهم بان وفقهم لذلك على اختلاف الرايين ليتوصلوا بها الى تحصيل مقاصدهم
ولكان اصل الايمان وهو التصديق القلبي امرا باطنا لا يطلع عليه كان الاقرار باللسان دليلا على ذلك واما
صيرورته ركنا ملحقا بالتصديق فلما رتب الله تعالى من مصالح العباد كالارث والتزوج والابتدا بالسلام
والتقدم وحقن الدما والاموال وغير ذلك على وجوده فصار كالتصديق فانقلب ركنا في احكام الدنيا والاخرة
حتى لو امن بقلبه ولم يقر بلسانه بعد التمكن منه لم يثبت له شي مما ذكر من الاحكام ولم يكن مؤمنا بينه
وبين الله تعالى عند الفقها والمحدثين خلافا لبعض المتكلمين وقد ذكرنا ذلك في شرح الوصية ومعنى الاقرار
اصل في احكام الدنيا حتى لو اكره على الايمان فامن صح ايمانه بناء على وجود احد الركنين وهو الاقرار باللسان
بخلاف الردة فانه اذا اكره المؤمن على اجراء كلمة الكفر على لسانه ففعل لا يصير مرتدا ما لم يتبدل الاعتقاد
لان الاداء في الردة دليل محض معنى هو مبني على كونه دليلا على ما في ضميره لم ينقلب ركنا كما انقلب في الايمان
واذا كان باقيا على كونه دليلا فقد يتخلف عن وجود المدلول عند وجود المعارض وقيام السيف معارض

لا يتساعد ادراك معنى الاسلام واذا انقلب ركنا وركن الشي ما يقوم به ذلك الشي فاذا اوجد ركن الشي وُجد ذلك
الشي لا محالة اذا لم يكن مانع لانه لو كان لكان الدين الذي كان فيه باجتنابه وليس كذلك وهذا لان اعتباره ولا يلزم ح
دليلا في حق الايمان وركنا في حق الردة سعي في اثبات الكفر اما الاول فلانه لو كان دليلا في حق الايمان فمتى اكره على الايمان
لا يحكم بايمانه لمعارضه ما كان يدينه اختيارا منه واما الثاني فلانه لو جعلناه ركنا في حق الردة لحكمنا بكفر
من اكره على الردة لزوال ركن الايمان واللوازم منتفية فالملزوم مات كذلك وكذلك جعل دينه الاول مانعا
سعي في اثبات الكفر فلا يكون معتبرا لجعل الاقرار في الايمان ركنا وفي الردة باقيا على كونه دليلا حفظا لاتصاف
الشارع بالرافة بعباده لا يقال ان في كلام الشيخ تكرارا لانه كما قال فانقلب ركنا في احكام الدنيا والاخرة صار
اصلا في احكام الدنيا كالتصديق فوقع قوله وهو اصل في احكام الدنيا ايضا تكرارا لان انقلابه ركنا لا يستلزم
الاصالة بل يستلزم الجزئية على ما اشير اليه ومعنى الاصالة الاستقلال فيصير بعد كونه جزءا في احكام
الدنيا بحيث لا يترتب على التصديق المجرد شي من الاحكام عند التمكن منه اصلا في ترتب الاحكام عليه عند
الاكراه ويلوح الى هذا قوله ولكن لا بد من ملاحظة نكتة وهي ان الاصالة لا تكون الا في صورة الاكراه اعلاء ايضا ح
للاسلام واما الركنية ففي عند التمكن منه حال طواعيته ولم يذكر الزوايد في الايمان اما لانه جعل العبادات من حيث
هي على ثلثة اقسام ولا يلزم ذلك في كل فرد واما لانه تركها لظهورها وهي تكرار الشهادات او ثمراته على ما هو
المشهور من حمل الاصحاب زيادة الايمان على احدهما قال رحمه الله والاصل في فروع الايمان الى اخره لما فرغ
من الاصل الايمان والملحق به شرع فيما هو اصل في الفروع وملحق به وابتداه بالصلوة اما كونها فرعا للايمان فظاهر
على اصلنا لابتناء التكليف بها على التكليف بالايمان وكذلك غيرها من الفروع واما فرعيتها فلما اشار اليه
بقوله وهي عماد الدين قال صلى الله عليه وسلم الصلوة عماد الدين فمن اقامها فقد اقام الدين ومن تركها فقد هدم
الدين ووصف العماد بقوله الذي يشمل ظاهر الانسان وباطنه لانها تشتمل على خدمة ظاهر البدن من القيام و
الركوع والسجود والقعود على هيئة خاصة وباطنه كالنية والخضوع وحضور القلب وهذا لانها عبادة
بدنية شرعت شكرا لنعمة البدن ونعمة البدن ظاهره كالاعضاء السليمة وما يحصل بها من التقلب من حالة
الى حالة وباطنه كالقوى النفسانية المدركة للمعاني وشكر كل شي بما يناسبه قوله الا انها استثناء
منقطع اي لكن الصلوة لما صارت اصلا بواسطة الكعبة كانت دون الايمان لكونه قربة بدونها ولدلالة
جواب سوال تقريره ان يقال لما كانت الصلوة عبادة تشمل ظاهر الانسان وباطنه فما وجه جعله فرعا
للايمان وهذا وجه عام في ترتيبها لا خلاف ما ذكرنا فانه يختص بطريقة اصحابنا ثم بعد الصلوة الزكوة يعني
انها من فروع الايمان وهي المرتبة بعد الصلوة لانها تعلقت باحد شقي النعمة وهو المال والصلوة تعلقت
بنعمة البدن ونعمة البدن اصل ونعمة المال فرع لان المال وقاية النفس ولان الصلوة صارت قربة بواسطة
القبلة التي هي جماد لا يستحق شيئا وما كان كذلك فهو اقرب الى العبادة فجعلت كان لم يكن فصارت حسنا
لعينه في نفسها كالايمان والزكوة صارت قربة بواسطة الفقير الذي له ضرب استحقاق في الصرف اليه
وما كان كذلك صار له جهة اعتبار فلم يهدر بالكلية فصار ملحقا بالاول وفي هذا الوجه اشارة
الى شيئين الى وجه الفرعية والى نفي قول الشافعي فانه قال له ضرب استحقاق في الصرف اليه وعنده
له استحقاق الملك حتى صار المال بمنزلة المال المشترك بينه وبين الفقير وله ان ياخذ مقدار الزكوة

منه اذا ظفر به ثم الصوم بعدهما في الرتبة لانه قربة يتعلق بنعمة البدن لكنها ملحقة بالاصل
وهي الصلوة كانها وسيلة الى الاصل لانه شرع قهرا للنفس الامارة بالسوء تمهيدا لها الى الطاعة
اقامة الصلوة فيصير متاخرا في الرتبة عما هو المقصود الاصلي وهذا ظاهر واما تاخره عن الزكوة
فلانه لا يصير قربة الا بواسطة النفس وهي دون الواسطتين الاوليين يعني واسطة الصلوة
التي هي الكعبة وواسطة الزكوة التي هي الفقير لانها امارة بالسوء وذكر صفة القبح فيها فصار كالكفر
في الكافر فكما ان كفر الكافر واسطة تمنع الجهاد عن الحاقه بما هو حسن لنفسه كما مر كذلك النفس التي
هي العدو ولكن الكفر منع الجهاد عن الالحاق لكون الكافر عدوا ظاهرا يشتهد على هذا العدو الباطن والنفس
في المومن ليست كذلك فلم تمنع عن الالحاق فعلى هذا معنى قول الشيخ دون الواسطتين الاوليين يعني
في الاهدار فانا جعلنا واسطة الصلوة مهدرة بالكلية وواسطة الزكوة من وجه ولم نجعل
واسطة الصوم كذلك لكون قهر النفس مقصودا اوليا واليه الاشارة بقوله يا داود عاد نفسك
فانك انتصبت لمعاداتي وبغير ذلك مما ورد في ذلك واشار الشيخ الى هذا بقوله حتى صارت من
جنس الجهاد وسنذكر بعد هذا تحليل ان هذا واسطة الجهاد مقصود لكنها ليست من نحو
والابكان مانعا من الالحاق كما في الجهاد فهكذا ينبغي ان يتصور هذا المقام ليحصل الاستغناء
وقع في الشروح من الخبط والقصور ثم الحج بعدها في المرتبة وهو عبادة هجرة عن الاوطان وسفر
الى زيارة بيت الرحمن لا يتادى الا بافعال يختص بها معظمة فكانت دون الصوم كانها وسيلة
اليه لان السفر يضعف ميل النفس عن الشهوات فكان معينا على الصوم فان قيل فعلى هذا واسطة
الحج جمادات لا تستحق شيئا فكان كواسطة الصلوة فلا اهدرت كلها فالجواب ان ما قلنا من
قهر النفس موجود في السفر وقد انضم الى ذلك تعظيم هذه الاماكن فاوجب تاخيرها والعمرة تابعة
للحج فانها سنة واجبة اي قوية ثابتة وليست بفريضة كما قال الشافعي رحمه الله لان افعالها
من جنس افعال الحج وما ذكرنا من الوسيلة لا يوجب عددا في القربة ولهذا لا تتكرر في فرضية الحج فكان فيها
انها ليست بفريضة ثم الجهاد بعد هذه العبادات في الرتبة لانه فرض في الاصل شرع لاعلاء الدين
بواسطة مقصودة لانها كفر الكافر وذلك جناية قائمة بالكافر اختيارا وهي مقصودة بالردع والجزر
فكانت معتبرة ومنعت عن الالحاق بالصلوة واذا كانت معتبرة وقد يحصل باقامة البعض صارت
من فروض الكفاية حتى لو لم يحصل به في النفير العام كان فرض عين كالصلوة والاعتكاف من التوابع
لانه سنة شرع لادامة الصلوة على مقدار الامكان بيانه ان العزيمة الاشتغال بالعبادات
في جميع الاوقات لتواتر النعم على العبد في كل ساعة الا ان الله تعالى من على عباده باسقاطها في بعض
الاوقات ورضي بادائها في ازمنة قليلة فكان الاعتكاف اخذا بالعزيمة لانه لادامة الصلوة اما بالاداء
حقيقة او بالانتظار لها وله حكم الصلوة ولذلك اي وان المقصود منه الصلوة اختص بالمساجد
لانها اماكن الصلوة ولما كان من التوابع اخره عن ساير العبادات قال رحمه الله والعبادة التي
فيها معنى المؤنة صدقة الفطر الى اخره المؤنة تهمز ولا تهمز وهي فعولة وقال الفراء هي مفعلة من الاين
وهو التعب والشدة ويقال هي مفعلة من الاون وهو احد جانبي الخرج يقال خرج ذو اونين وهما كالعدلين

لانه ثقل على الانسان قال الخليل لو كان مفعلة لكان مئينة كمعيشة وما ثت القوم اما ثتهم مانا اذا
احتملت مؤونتهم ومن ترك الهمز قال منتهم اموتهم والثاني فلان وثما ثت اى ما اكثرت له قاله الكسائي
وما تهيأت له صدقة الفطر عبادة مشتملة على المؤونة اما انها عبادة فلان الشرع سماها صدقة
فطهرة للصايم واعتبر صفة الغنى فيمن يجب عليه كما في الزكوة وشرط النية في ادايها ولم يجوز الاداء
من غير المالك حتى لو ادى المكاتب صدقة الفطر عن نفسه لا يجوز كما لو زكى ماله وعلق وجوبها بالوقت
ووجوب صرفها بالكتب ووجوب صرفها الى مصارف الصدقات وذلك كله يدل على كونها عبادة ووجوبها
بسبب راس الغير وكون الراس فيها سببا يدلان على ان فيها معنى المؤونة كالنفقة واليه الاشارة
بقوله صلى الله عليه وسلم ادوا عمن تمونون ولكن لما لم تكن عبادة خالصة لم يشترط لها كمال الاهلية
كما شرط في ساير العبادات الخالصة حتى وجبت على الصبي والمجنون اذا كان لهما مال ولو لم يكن يؤدي
عنهما الاب او الجد او وصيه او وصي نصبه القاضي عند ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله
كنفقة ذوي الارحام وعند محمد وزفر لا يجب في مالهما لان معنى العبادة فيها راجح فلا يجب عليهما بتوجه
الخطاب عنهما وهو القياس واستحسنا وما لا فيها معنى العبادة والمؤونة فباعتبار معنى الصدقة
لا تجب مع الفقر كالزكوة وباعتبار معنى المؤونة تجب كالعشر قيل وكلام محمد وزفر رحمهما الله اوضح
وكان الشيخ اشار الى ذلك حيث قال عبادة فيها معنى المؤونة ولم يقل صدقة الفطر فيها معنى
العبادة والمؤونة او هي مشتملة على معناهما وكون كلامهما واضحا لا يدل على كونه حقا لان وضوحه
قد يكون بسبب اثر الظاهر وان كان ضعيفا واثر الاستحسان يكون قويا وان كان خفيا على سائر
قال رحمه الله والمؤونة التي فيها معنى القربة الى اخره المؤونة التي فيها معنى العبادة هي العشر اما ان
فيه معنى المؤونة فلتعلقه بالارض فان سببه الارض النامية بحقيقة الخارج وبايجابه وصرفه
الى الفقراء ابقى للاراضي في ايدي ملاكها فتكون مؤونة لان مؤونة الشيء ما يكون سببا لبقاء ذلك
الشيء ولا يقال هذا دور لان الارض سبب للعشر وسبب لبقاء الارض لان الجهة غير متحدة فان الارض
سبب لوجود العشر والعشر سبب لبقائها في ايدي ملاكها واما ان فيه معنى العبادة فلتعلقه
بالنماء وهو الخارج فانه به او باعتبار مصرفه وهو الفقير اشبه الزكوة الا ان الارض اصل والنماء وصف
تابع وكذا المحل شرط والشرط تابع فكان معنى المؤونة اصلا ومعنى العبادة تبعا واذا كان فيه معنى
العبادة لا يبتدا على الكافر وان كان تبعا لان الكافر ليس باهل لها بوجه واجاز محمد رحمه الله بقاءه
على الكافر وسنذكر وجهه ان شاء الله لا يقال ينبغي ان يكون الزكوة من هذا النوع لكونها مؤونة الا
قال صلى الله عليه وسلم حصنوا اموالكم بالزكوة وفيها معنى القربة ايضا لان المؤونة ما يحتاج اليه للبقاء
كالنفقة والزكوة ليست سببا لبقاء المال والتحصن لا يوجب البقاء لان المال بعد التحصين قد
يتلف بالحوائج ومعنى التحصين ان يامن الغرق والحرق لانه يبقى بعد الزكوة على ان المقصود منه هو
المعنى الاصلي الذي هو المشروع والمعنى المشروع بتنقيص المال بالتصدق الذي هو عبادة محضة
لا التحصين فكان التحصين من ثمراته قال رحمه الله والخراج مؤونة فيها معنى العقوبة الى اخره
الخراج مؤونة فيها معنى العقوبة اما ان فيها معنى العقوبة فلا بينه بقوله لان سببه اى سبب وضعه

مائنة

والعشر مج

اوسبب كونه مشروعا الا بسبب وجوبه لانه الارض النامية بالنماء المقدر كما مر في باب بيان
اسباب الشرائع الاشتغال بالزراعة والاشتغال بالزراعة سبب الذل في الشريعة فسببه
سبب الذل وما كان سببه الذل فهو عقوبة بالعقوبة اما ان سببه الاشتغال بالزراعة
فان الامام لو فتح بلدة ولم يسلم اهلها واشتغلوا بالزراعة وضع على رؤسهم الجزية وعلى اراضيهم
الخراج كما فعل عمر رضي الله عنه بسواد العراق واما ان الاشتغال بالزراعة سبب الذل في الشريعة
فلان النبي عليه السلام حين راى الات الزراعة في دار قوم الا ذلوا ولان الاشتغال بها عمارة
الدنيا والاعراض عن الجهاد المستلزم لضعف المسلمين وقوة شوكة الكافرين وذلك يؤدي الى
الذل لا محالة واما انه مؤونة فلم يبينه صاحبا بعينه وبين العشر بقوله وكل واحد منهما
شرع مؤونة لحفظ الارض وانزالها اى ما يحصل منها جمع نزل وهو الزيادة وبيانه ان الله
تعالى حكم ببقاء العالم الى يوم القيمة وسبب بقائه الارض النامية فان القوت يخرج منها
فوجب العشر والخراج عمارة لها ونفقة عليها كما وجب مؤونة العبيد والدواب وعمارتها وبقاء
جماعة المسلمين لانهم يصونون الدار عن الاعداء فوجب الخراج للمقاتلة كفاية لهم ليتمكنوا من اقامة
النصرة ووجب العشر للمحتاجين كفاية لهم لانهم ذابون عن حريم الاسلام ومعنى كما قال صلى الله
عليه وسلم يوم بدر انكم تنصرون بضعفائكم فكان الصرف اليهم صرفا الى الارض وانفاقا عليها
فهذا معنى المؤونة فالعشر والخراج بعد ما كانا مؤونتين جعل الشارع في العشر معنى العبادة
كرامة للمسلمين وجعل في الخراج معنى العقوبة اهانة للكافرين وتحقيقه ان الشارع اوجب على
الارض لبقائها شيئا وجعل ذلك على نوعين نوع جعله متعلقا بحقيقة الخارج وجعل مصرفه مصرف
العبادة وسماه عشرا ونوع جعله متعلقا بالنماء التقديري وجعل مصرفه المقاتلة وسماه
خراجا ان جاز الارض على نوعين مسلم وكافر والعبادة الليق بالمسلمين والعقوبة بالكفار
فجعل لكل نوع ما يليق به على مقتضى حكمته قال القاضي في الاسرار الخراج في الارض اصل لانه
كان قبل الاسلام لكن الشرع نقل عنه الى العشر في حق المسلمين واوجب صرفه الى مصارف
الزكوة ليصير نوع قربة كرامة للمسلمين وفيه نظر لان الخراج الواجب ليس هو الخراج الاصلي لانه
اما خراج مقاسمة او توظيف وكلاهما حكم من احكام شرعنا فالاولى ما ذكرنا ولذلك اى ولكون الخراج
متضمنا معنى العقوبة والذل لا يبتدا به على المسلم حتى لو اسلمت اهل الدار طوعا او قسمت
بين الغانمين لم يوضع الخراج عليهم وجاز بقاء الخراج على المسلم حتى لو اشترى من كافر ارض
خراج او اسلم الكافر يؤخذ منه الخراج لانه لما تردد بين المؤونة والعقوبة لا يجب بالشك على
المسلم ولم يبطل به وكذلك اى وكما قالوا جميعا في بقاء الخراج قال محمد في بقاء العشر على الكافر حتى
لو ملك الذمي ارضا عشرية تبقى ~~عشرية~~ عشرية لان العشر مؤونة كالخراج فيكون الكافر
ليس باهل له لان معنى القربة فيه تابع فامكن ابقاوه على الكافر بلا قصد قربة في ادايه كما في النفقات
وان العشر يجب ويصرف الى مصارف الخراج كصدقات بني تغلب بخلاف ابتداء الايجاب اذ
الكفر مانع لما فيه من معنى الكرامة مع امكان وضع الخراج كما ان الاسلام مانع من وضع الخراج

قال الامام خواهر زاده / دار قوم

اهلا له باعتبار المؤونة الا بقاء الانتفاع للمؤمنين في ادائه العشر بطريق الى الفقراء فنوا باو الكافر

فاما بعد ما صارت عشرية فيستقيم ايجابه على الكافر فلا تصير خراجيه بكفره كالخراجيه لا تصير
عشريه بالاسلام والحاصل ان ما صار وظيفة للارض لا تتغير بتغير المالك وقال ابو حنيفة رحمه الله
تتقلب خراجيه لان معنى العبادة لا يقبل السقوط من العشر ان العشر عرف بوصف العبادة فاذا
سقط عنه لم يبق عشرا الا ان المشروع بوصف لا يبقى بدونه واذا سقط احدهما وجب الاخر وكان
تسمية الخراج اولى من العشر بخلاف الخراج يبقى على المسلم لانه من اهل ان يوخذ عنه مونة
مالية بلا ثواب كنفقة دابته وما يجب صرفه من الجبا الا بخند الحاجة وقال ابو يوسف رحمه الله
يجب تضعيفه لان الكفر ينافي صفة القربة من كل وجه وصفة القربة لا تنفك عن العشر
ابتداء ولا بقا لما مر ان العشر عرف بصفة القربة فلم يحتمل السقوط عنه بخلاف الاسلام
فانه لا ينافي العقوبة من كل وجه كالرجم والقصاص فيجوز بقاء الخراج على المسلم وان كان
فيه عقوبة وتحقيقه ان الاسلام ينافي العقوبة من وجه لانه سبب العز قال الله
تعالى ولله العزة ولرسوله وللمؤمنين ولا ينافيها من وجه لانه شرع في حقه الحدود والقصاص
وهي عقوبات محضه فيجوز ان لا يثبت في حق المسلم ما فيه معنى العقوبة ابتداء نظرا الى احد الوجهين ويثبت
بقاء نظرا الى الوجه الاخر فان البقاء اسهل من الابتداء ولقايل ان يقول هذا الدليل غير مطابق للمدلول
لان المدلول تضعيف العشر والدليل يدل على انتفاء العشر الواحد فضلا عن المضاعف ويمكن ان يجاب
عنه بان الدعوى عدم بقاء العشر لانه هو المتنازع فيه والدليل قد دل على ذلك واما التضعيف فثابت
باعتبار ان الماخوذ من المسلم اذا اخذ من الكافر يجب تضعيفه كصدقة بني تغلب وما يمر به الذمي على العاشر
ثم عن محمد في صرف العشر الباقي على الكافر روايتان ففي رواية السير يوضع موضع الصدقة لان حق الفقرا
تعلق به كتعلق حق المقاتلة بالاراضي الخراجيه وفي رواية ابن سماعة يوضع في بيت مال الخراج لان
ما صار دينه عبادة يصرف الى الفقرا ومال الكافر لا يصلح لذلك فيوضع موضع الخراج كالمال الذي ياخذ
العاشر من اهل الذمة فكانه جعله خراجا في رواية والجواب لابي حنيفة رحمه الله عما ذكر ان
العشر غير مشروع في حق الكافر الا بشرط التضعيف فلا يمكن ايجاب عشر واحد عليه وهذا
جواب لمحمد في قوله ولكن التضعيف حجة ابي يوسف ومعناه ان التضعيف ضروري صير اليه على خلاف
القياس باجماع الصحابة رضي الله عنهم عند تعذر ايجاب الجزية والخراج خوفا من الفتنة فان بني
تغلب كانوا ذا سعة ومنعة حتى روي انهم كانوا اربعين الفا فاخذوا منهم المضاعف خوفا
من التحاقهم بالروم وصيرورتهم حربا علينا فاما غيرهم من الكفار فليسوا بمنزلتهم فلا يصار
الى التضعيف مع امكان ايجاب الاصل وهو الخراج فثبت ان الصحيح ما قاله ابو حنيفة رحمه الله
قال رحمه الله واما الحق القايم بنفسه فخمس الى اخره الحق القايم بنفسه هو الثابت بذاته من
غير تعلق بذمة عبد من غير ان يكون له سبب يجب باعتباره على العبد اداوه طاعة مثل الركن
وغيرها وهو خمس الغنايم جمع مغنم وهو الغنيمة اي ما اخذ المسلمون من اموال الكفار والمعادن جمع
معدن وهو ما خلق الله في الارض من الذهب والفضة سمي به لان الناس يقومون به صيفا
وشتاء من عدن بالمكان اقام به فهو حق وجب لله تعالى ثابتا بنفسه بناء على ان الجهاد حقه لانه

اعزاز دينه فصار المصاب به له كله قال الله تعالى قل الانفال لله والرسول لبيان ان التنفيذ
بين المسلمين له لكن الله تعالى اثبت للغانمين اخماس المصاب بطريق المنة عليهم من غير ان يستوجبوها
بالجهاد لان العبد بعمله لمولاه لا يستحق عليه شيئا واذا كان كذلك فلم تكن خمس المصاب حقا لزمنا
اداوه طاعة له بل هو حق استبقاه لنفسه وامر بصرفه الى من سماهم في كتابه فتولى السلطان
اخذه وقسمته لانه نايب الشرع ولهذا اي ولانه حق ثابت بنفسه ولم يجب طاعة جوزنا صرف
خمس المغانم الى من استحق اربعة اخماسه وكذا خمس المعادن الى الواجد عند حاجته بخلاف الطاعات مثل
الزكاة والصدقات كالكفارات وصدقة الفطر فانها لا يجوز صرفها الى نفسه بعد الافتقار
ولهذا اي ولانه لا يلزمنا اداوه طاعة حل الخمس اي خمس الخمس لبني هاشم لانه على ما قلنا من تحقيق
انه حق قايم بنفسه لم يصر من الاوساخ لان صيرورة المال وسخا بكونه آلة لاداء الواجب ومحلا
لانتقال الاثام التي هي كالدرن في البدن فيصير خبيثا كالماء المستعمل وهذا المال لم يؤد به واجب
فبقي طيبا كما كان فحل لبني هاشم بخلاف الزكوة لكنا جعلنا النصرة علة الاستحقاق في بني هاشم
وغيرهم من ذوي القربى وقال الشافعي رحمه الله علة الاستحقاق القرابة وفايدة الخلاف تظهر
في سقوط سهم ذوي القربى فعندنا يسقط بوفاة النبي عليه السلام لانتهاء العلة وهي النصرة
كما سقط نصيب المولفة قلوبهم لانتهاء علته وهي ضعف الاسلام الا ان عند الكرخي من مشايخنا
سقط بموته في حق اغنيائهم لا فقرائهم وهو مختار القاضي في الاسرار وعند الطحاوي سقط
في حق الكل وعند الشافعي رحمه الله لا يسقط لبقاء القرابة فيقسم الخمس عندنا على ثلثة اسهم
سهم لليتامى وسهم للمساكين وسهم لابناء السبيل ويدخل فيهم من اتصف بهذه الصفة من ذوي
القربى في الاصح وسهم الرسول صلى الله عليه وسلم سقط بموته عليه السلام كسهم ذوي
القربى وعند الشافعي يقسم على خمسة اسهم كما في حيوة النبي عليه السلام وسهم الامام يصرف
الى مصارف الدين وسهم ذوي القربى يقسم بين بني هاشم وبني المطلب دون غيرهم
احتج الشافعي بقوله تعالى ولذي القربى والمراد به آل الرسول عليه السلام عند اهل التفسير
وهي اسم مشتق من القرابة فيكون ماخذ الاشتقاق علة كما في السارق والزاني وبقوله عليه
السلام يا بني هاشم ان الله تعالى كره لكم غسالة ايدي الناس وعوضكم بخمس الخمس وسمي
حقهم فيه عوضا عن حرمان الصدقة وعلة حرمانها القرابة فكذا علة عوضها ولنا ان العلة
هي النصرة لما روي انه صلى الله عليه وسلم قسم سهم ذوي القربى يوم خيبر بين بني هاشم بن
عبد مناف وبين بني المطلب بن عبد مناف فجاء عثمان وهو من بني عبد شمس بن عبد مناف
وجبير ابن مطعم وهو من بني نوفل بن عبد مناف فقالا انا لا ننكر فضل بني هاشم لمكانك الذي
وضعك الله فيهم ولكن نحن وبنو المطلب اليك سواء في النسب فما بالك اعطيتهم وحرمتنا فقال
صلى الله عليه وسلم انهم لن يزالوا معي هكذا في الجاهلية والاسلام وشبك بين اصابعه صلى
الله عليه وسلم بالنصرة وقد انقطعت بوفاته عليه السلام فبطل الاستحقاق والحديث
مشهور يجوز تقييد اطلاق الكتاب به فان سهم ذوي القربى عند من قال ببقايه بعد وفاته

وذكر الرسول
باب المال
قرابة
صلى الله عليه وسلم
قال رحمه

مقسوم بين بني هاشم وبني المطلب دون غيرهم بناء عليه قوله لانها من الافعال دليل معقول على ان علة الاستحقاق النصرة دون القرابة بيانه ان سهم ذوي القربى كرامة لهم والنصرة من الافعال والطاعات واضافة الكرامة الى الفعل والطاعة اولى منها الى غيرها اما ان نصرة النبي عليه السلام طاعة فظاهر واما ان اضافة الكرامة الى الطاعة اولى فلان المناسبة بين الحكم والسبب لا بد منها والنصرة الغلبة على الكفار وتحصيل الغنائم فالاضافة اليها اولى ولقائل ان يقول لا نسلم ان النصرة في الجاهلية طاعة لان الكفر ينافيها ولئن سلم فلا نسلم تعلقها بالنصرة اذ لو كانت متعلقة بها لما ثبت الاستحقاق للنساء والولدان لعدم النصرة ويمكن ان يجاب عن الاول بان النصرة في الجاهلية ليست بطاعة ولهذا قال الشيخ من الافعال والطاعات يعني في الجاهلية من الافعال وفي الاسلام من الطاعات ولكنها كانت معدة للطاعة فامكن ان توجد طاعة وعن الثاني بان المراد بها نصرة الاجتماع معه في الشعب والوادي لا نصرة القتال وكان ذلك متحققا منهم اشار اليها قوله لن يزالوا معي وقصته ان قريشا ارادوا اساءة فقام بنو هاشم وبنو المطلب بالذب عنه فنصبوا العداوة له وكتبوا صحيفة تعاقدوا فيها على قطع الرحم من بني هاشم وبني المطلب وعلى ان لا يظاهروهم ولا يبايعوهم ولا يخالطوهم حتى يسلموا النبي صلى الله عليه وسلم ليقتلوه وعلقوها في الكعبة فلما راى ابو طالب ذلك دخل شعبا باسفل مكة ببني هاشم وبني المطلب غير ابي لهب فانه دخل عند قريش فمكثوا بالشعب ثلث سنين فقطع عنهم الميرة وضاقت بهم الحال من الجوع فسلط الله الارضة فاكلت ما كان من ذلك جورا وقطيعة رحم وتركت ما كان من اسم الله تعالى واوحى بذلك الى النبي صلى الله عليه وسلم فذكر لعمه فاجتمعوا ولبسوا احسن ثيابهم وخرجوا الى الحجر فجلسوا مجالس ذوي الاقدار من قريش ثم قال ابو طالب يا معشر قريش جئناكم لامر فاجيبوا اليه بالمعروف فاجابوه فقال ان محمدا اخبرني ولم يكذبني قط ان الله تعالى سلط على صحيفتكم الارضة فلحست كل ما كان فيها من جور وقطيعة رحم وتركت ما كان من ذكر الله فان كان صادقا نزعتم عن سوء مابكم وان كان كاذبا دفعته اليكم فافعلوا ما شئتم فقالت جماعة من قريش اليه فاحضروا الصحيفة ونشرت فاذا هي كما اخبر النبي عليه السلام فعلموا انهم كانوا ظالمين فمزقت الصحيفة وخرج الناس من الشعب فذلك معنى قوله لن يزالوا معي في الجاهلية والاسلام قوله واعتبارا بالاربعة الاخماس دليل آخر على علية النصرة فان الاربعة الاخماس تستحق بالنصرة حتى ان من دخل تاجرا لا يملكها ولو دخل غازيا ملكها وان لم يقاتل لانه دخل على قصد النصرة فكذا الخمس وفيه بحث لان من شرط القياس ان يتعدى الحكم الشرعي الثابت بالنص بعينه الى الفرع هو نظيره ولا نص فيه والفرع هاهنا وهو الخمس منصوص عليه بقوله ولذي القربى فان كان النص على اطلاقه بطل القياس وهو ظاهر للمعارضة بين النص والقياس وان كان مقيدا فكذلك لانه لا فائدة في التعليل على موافقة النص والجواب انا نختار الثاني ولا نسلم انه لا فائدة فيه بل فائدته التاكيد على معنى ان النص لو لم يكن ثابتا كان الحكم ثابتا بالتعليل كما تقدم وهو هذا على اختيار مشايخ سمرقند رحمهم الله قوله فاما قرابة النبي فخلقة جواب للشافعي يعني ليس لها تاثير في الخمس لان تحصيله بالنصرة

لا بالقرابة وقوله ليكون صيانة عطف على الدليل اي جعلنا النصرة علة لاستحقاق الخمس لكذا ولصيانة القرابة عن اوساخ الدنيا اصلا فان درجة القرابة اعلى من ان يجعل علة لاستحقاق شيء من الدنيا حتى لم تصلح سببا لاستحقاق الارث فان قرابته لم تورث عنه فثبت ان جعل النصرة علة اولى قوله ولم يجز ان يكون النصرة وصفا جواب عما للخصم ان يقول بطريق يعتبر المدعي انا لا نجعل وصف النصرة هدرا بل نجعله متمما لعلية القرابة ويترجح على القرابة بلا نصرة كالمداومة في الشاهد ودا لتاثير في الوصف الملائم والنماء في النصاب فان بعض الاوصاف يتم هذه الاشياء علة ويترجح على ما لم يوجد فيه هذه الاوصاف ولهذا اعطينا لبني هاشم وبني المطلب لا لغيرهم فقال الشيخ لا يمكن ذلك لما مر ان ما يصلح ان يكون علة لا يصلح مرجحا وقد ثبت صلاحيتها علة لما ذكرنا تقريره قوله ولانها دليل آخر على عدم صلاحيتها للترجيح فان النصرة تخالف جنس القرابة ذاتا لان القرابة خلقة لا صنع لاحد فيها والنصرة فعل كما مر واثرا فان القرابة سبب ايجاب الصلة في مال القريب لا في غيره والنصرة سبب لايجاب الصلة في مال الغير واذا كان كذلك لم يصلح النصرة وصفا لها ليترجح كما في ابني عم احدهما اخ لام او زوج لا يصلح الاخوة او الزوجية وصفا مرجحا لقرابة العمومة للاختلاف ولا يصلح ان يجعل النصرة والقرابة كل واحدة منهما علة على حدة فان بني نوفل وبني عبد شمس لا يستحقون شيئا فاذا لم يصلح وصفا للقرابة ولا لكل واحد علة كانت العلة النصرة لما بينا ويجوز ان يكون ردا لما قال بعض مشايخنا انه تعالى علق الاستحقاق بالقربى وبين النبي صلى الله عليه وسلم ان الاستحقاق بالنصرة فصار الحكم متعلقا بعلة ذات وصفين من غير ان يكون احدهما تابعا للآخر وقد عدم احدهما وهو النصرة بعد وفاته عليه السلام فلا يبقى الحكم فقال الشيخ لما صلحت النصرة علة بنفسها لا يصلح متممة لكون القرابة علة لما سبق ان ما يصلح علة لا يصلح مرجحا لانه لا يصلح تابعا لعلة اخرى فلان لا يصلح جزء العلة اولى قيل والاول اظهر لان قوله ولانها لا يلايم هذا الوجه ولعل هذا الوجه لو ضم الى الاول كان احسن لان الوجه الاول يبطل ان يكون وصفا مرجحا للعلة وذلك لا يستلزم ان لا يكون جزء العلة فلم يبق الاقسام حاصرة واذا اضم اليه الثاني حتى يتبين ان القرابة لا يناسب ان يكون علة ولا يصلح النصرة ان يكون صفة متممة ولا جزء للعلة تعين ان يكون هي العلة والجواب عن تمسكهم بمعنى الاشتقاق ان الحكم اذا ترتب على مشتق دل على ان المصدر علة ولا نم ان القربى مشتق من القرابة لجواز ان يكون نفسه مصدرا وعن تمسكهم بالخبر ان اطلاق التعويض مجازي باعتبار الصورة فقد ذهب مال وحضر مال آخر كما سمي بيع الحربي بيعا بحكم الصورة ولو كان بطريق التعويض لما استحقه بنو المطلب لعدم حرمة الصدقة عليهم وذكر في الاسرار ان محمدا رحمه الله احتج باجماع الصحابة فان الخلفاء الراشدين قسموا الخمس على ثلثة اسهم لليتامى والمساكين وابن السبيل من غير انكار احد عليهم ولا عدول عن اجماعهم قوله وعلى هذا مسائل اصحابنا قيل اي على ان الغنائم حق الله خالصا لا بعثنا اياها على الجهاد الذي هو خالص حقه وليس بشيء لا يستلزمه تداخل الاقسام والاولى ان يقال على ان الخمس حق قائم بنفسه مصاب بالجهاد ويبتني عليه مسائل لانه

اصحابنا في ان الغنيمة تملك عند تمام الجهاد حكما لا بالاخذ مقصودا وقال الشافعي رحمه الله تملك بنفس الاخذ
لان الاستيلاء على المال المباح سبب الملك ومال الكفار مباح فالاستيلاء عليه يكون سببا للملك
اما الاول فكالاصطياد والاحتشاش والاحتطاب واما الثاني فلجواز اخذ منهم بالهرب والقمار وبغير
ذلك مالم يكن خيانة وقد تم الاستيلاء بالاخذ بعد استقرار الهزيمة حسا وانكان لايجوز فان قيل
لا استيلاء ما لبد وايدهم كونهم في دار الحرب لقدرتهم على الاسترداد فالجواب ان ذلك لا يمنع كون
الشي في يد من اخذه بدليل انا حكمنا بزوال ملكهم عن الغنايم ومتى لم تمنع دارهم زوال ملكهم لم تمنع تمام
الاستيلاء ولنا القول بموجب العلة وهو ان نقول سلمنا ان الاستيلاء على المال المباح يفيد الملك
ولكن لا يفيد ههنا لان تملك الغنايم ليس من جنس تملك المباح بدليل وجوب الخمس وثبوت المساواة
بين المباشر والردء في الاستحقاق واذا لم يكن منه لا يكون الاستيلاء سببا للملك فيه فلا بد
من سبب آخر غير الاستيلاء والجهاد ايضا لا يجوز ان يكون سببا للملك يثبت به الملك مقصودا
لانه لكونه عبادة تستلزم الخلوص لله تعالى وليس ما يقصد به المال خالصا لله لتردده بين
كونه سببا للملك فيجب تجريده عن ان يقصد به المال فيكون المقصود بالجهاد اعلاء دين الله وقهر اعدائه
وذلك لا يتم الا بقهر جميع اهل الدار لانهم في الذب كشخص واحد كالمسلمين فلا بد من اتصال القهر
بالكل بانتفى ما يتصور وهو بالاحراز بدار دار الاسلام يكون المجاهد اولى به لا باعتبار الاستيلاء بل
جزاء معجلا من الله تعالى فما آتاهم الله ثواب الدنيا والمراد به الغنايم ولانا حكمنا بزوال ملكهم عن
الغنايم فلو لم يثبت الملك للمجاهدين كانت سايبة وذلك لا يجوز فثبت الملك فيه بالجهاد حكما لا بالاخذ
مقصودا واذا ثبت هذا ينبني عليه عدم جواز قسمة الغنايم في دار الحرب وان من مات بعد استقرار
الهزيمة قبل الاحراز لم يورث نصيبه وان المدد اذا لحق الجيش قبل الاحراز بعد الاستقرار شارك
في الغنيمة وغير ذلك مما فيه كثرة واما الزوايد وهي القسم الثالث من العبادات فنوافل العبادات
سننا كانت او آدابا لانها شرعت مكملات للشرايع زيادة عليها فلا يكون مقصودة والله اعلم

قال رحمه الله واما العقوبات الكاملة الى آخره العقوبات الكاملة التامة في كونها عقوبة هي ما اتصل
به الى البدن الظاهر كحد الزنا وحد السرقة وحد الشرب فقيل انما كانت كاملة لانها وجبت بجنايات
لا يشوبها معنى الاباحة فانها شرعت لصيانة الانساب والاموال والعقول فكان الجزاء المرتب عليها
عقوبة كاملة وفيه نظر لان حرمان الميراث بالقتل وجب بجناية لا يشوبها اباحة وليس بعقوبة كاملة
والجواب ان امثال ذلك لا يفي في التسمية فكم من شي يسمى باسم لمعنى وان كان موجودا في غيره وقد وانما
العقوبات القاصرة وهي العقوبة المالية التي لا يتصل بها الى بدنه الظاهر فتسميه اجزية فرقا بينهما
فان الجزاء يطلق على ما هو عقوبة لغة كما في قوله تعالى جزاء بما كسبا فالمقصود معنى العقوبة سميت جزاء مطلق
اسم العقوبة ينطلق على الكامل منها قيل المراد من الجمع الواحد لانه ليس من هذا الجنس الا حرمان الميراث
ولهذا قال شمس الايمة وعقوبة قاصرة كحرمان الميراث عقوبة قاصرة خالص حق الله اما كونه عقوبة
فلانه غرم في حق القاتل جناية وفي الغرم معنى العقوبة واما قصوره فلما ذكرنا انه لا يتصل به الم ظاهر
ببدنه واما كونه خالص حق الله تعالى فلان ما يجب لغير الله بالتعدي تجب لمن وقع التعدي عليه ولا نفع

وليس في حرمان الارث نفع عايد على المقتول المتعدى عليه وما لا يجب لغير الله وهو واجب يجب لله
ضرورة فثبت انه وجب جزاء لله تعالى زجرا عن ارتكاب ما حرمه كالحدود وقيل قوله مثل حرمان
الميراث خبر مبتدا محذوف ولو قيل فمثل لكان احسن في الظاهر خلا انه لا نه قطع للاستيناف
وبالاقتضاء اما في جوابه من اللغا فقد اخذ في نفسها اجزيته ولذلك اي ولان الحرمان عقوبة
لا يثبت في حق الصبي حتى لو قتل مورثه عمدا وخطا لا يحرم ميراثه لانه لا يوصف بالتقصير لان
التقصير يستدعي خطر الاحالة والخطر يثبت بالخطاب ولا خطاب في حقه فلا يوصف فعله
بالخطر فلا تقصير بخلاف الخاطي فانه مخاطب والخاطي جاير المواخذة لو توعده عن نوع تقصير فيجوز
ان يتعلق به الجزاء القاصر للتقصير في التثبت كما تعلقت به الكفارة وللقايل ان يقول لو استلزم
الجزاء التقصير وفعل الصبي لا يوصف بالتقصير لما حرم بالارتداد واللازم باطل فالملزوم مثله والجواب
ان الحرمان به ليس جزاء بل باختلاف الدين فانه يقطع الولاية الثابتة بالقرابة كالرق

قال رحمه الله وحافر البير وواضع الحجر والقايد والسايق واشباههما الى آخره لما ذكر ان القتل سبب لحرمان
الميراث كان لواهم ان يتوهم ان لا فرق بين المباشرة والتسبيب كما ذهب اليه الشافعي متمسكا
بانه قتل بغير حق كالخطا ولهذا وجبت به الدية فذكر هذا البحث رد لذلك فقال حافر البير في
غير ملكه وواضع الحجر على قارعة الطريق وسايق الدابة وقايدها اذا تسبب بهذه الاشياء
في قتل مورثه لا يوجب الحرمان لان الحرمان يثبت جزاء المباشرة المحظورة لقوله صلى الله عليه وسلم
لا ميراث لقاتل بعد صاحب البقرة وهذا ليس بقاتل بل هو مباشر شرط القتل او تسبيبه
اليه فلا يتعلق به عقوبة والدية بدل المحل لا فرق بين المباشرة والتسبيب في ذلك والمباشرة
لاتصال الفعل الى المحل على وجه يحدث منه التلف كالجرح والغرق والتسبيب ان يتصل اثر
الفعل بغير لا حقيقة فعله فيتلف به كالحفر والسوق قال رحمه الله والحقوق الدايرة هي الكفارات
الى آخره الحقوق الداير بين العبادة والعقوبة هي الكفارات اما ان فيها معنى العبادة فباعتبار
الاداء فانها تتادى بما هو عبادة كالصوم والاعتاق والصدقة او فان اداءها يجب بطريق الفتوى
فانها تجب بطريق الفتوى ويومر بالاداء بنفسه من غير ان يستوفي منه جبرا كالعبادات والشرع
لم يفوض الى المكلف اقامة شي من العقوبة على نفسه بل فوض الى الايمة ويستوفى منه جبرا واما
ان فيها معنى العقوبة فلانها لم تجب الا اجزية على افعال وجدت من العباد ولم تجب مبتداة كما تجب العبادات
بل تتوقف على اسباب توجد من العبد وفيها معنى الحظر وجهة العبادة في الكفارات غالبة عندنا بعد ما تبين ان
فيها معنى العبادة والعقوبة فلا يخلو اما ان تكونا متساويين او احدهما راجح ولا يكون معنى العقوبة راجحا لانه
لو كان راجحا لما لزم على المعذور واللازم باطل فالملزوم مثله اما الملازمة فلان العقوبة تمتنع وجوبها بسبب العذر
فان المعذور لا يستحق العقوبة واما بطلان اللازم فلوجوبها على الخاطي والناسي والمكره والمحرم اذا اضطر الى الاصطياد
او حلق الراس وكذا لا يكون مساويا اذ لو كان لما لزم على المذكورين واللازم باطل ظاهر فالملزوم مثله اما الملازمة
فلان جهة العقوبة تمنع وجهة العبادة لا تمنع والاصل عدم الوجوب فلا يجب بالشك وقيد بقوله عندنا
لاحتمال ان يكون جهة العقوبة راجحة عند الشافعي فانه اوجبها على قاتل العمد وصاحب الغموس قولا وهي

مع ذلك اى الكفارة مع رجحان جهة العبادة فيها جزاء الفعل العبد فلا يكون جهة العقوبة مهدرة وان كانت
مغلوبة ولهذا راعينا فى ايجابها صفة الفعل الموجب لها من كونه دايرا بين الحظر والاباحة فلم توجب على قاتل
العمد وصاحب الغموس لان السبب غير موصوف بشئ من الاباحة فلم يوجد سبب جهة العبادة وكذا بمعنى ؟
على السبب الذى قلنا وهو حافر البئر وواضع الحجر ولا على الصبى لانها من الاجزية وهى تترتب على المباشر
ولم يوجد فعدم سبب جهة العقوبة والشافعى رحمه الله جعل كفارة القتل ضمان المتلف كالدية فادار
وجوبها على وجوب الدية او القصاص قال لان فى المحل حقين حق الله من حيث الاستعباد وحق العبد فتجبر
حق الله بالكفارة كما يجبر حق العبد بالدية ولهذا جمع الشارع بينهما فى قوله تعالى ومن قتل مؤمنا
خطأ فتحرير رقبة مؤمنة ودية مسلمة الى اهله وهو كالصيد المملوك فى الحرم واذا كان كذلك تجب
بالتسبيب والمباشرة وعلى الصبى والمجنون كالدية وفى كلام شمس الائمة ما يدل على ان كل موضع تجب
الكفارة فيه يفوت حق الشرع فيما شرع الصوم فكان وجوبها ضمانا لذلك الفايت كوجوب سجدتى
السهو ضمانا لنقصان تمكن فى الصلوة ويمكن ان يكون الضمير فى قوله جعلها الى الكفارات فكان موافقا واجماع
لكلام شمس الائمة وذلك اى جعلها ضمان المتلف غلط فى حقوق الله لان تفويت حقه لا يوجب الضمان
جبرا لان ذلك للحاجة الى دفع الخسران والله تعالى منزه عن ذلك ولانه لو كان ضمان المتلف لما تعددت
الكفارات بتعدد الافعال مع اتحاد المحل واللازم باطل فالملزوم مثله اما الملازمة فلان المتلف الواحد
لا يستلزم تعدد الضمان واما بطلان اللازم فلان الجناية على الصيد الواحد فى الاحرام اذا تعدد تعدد الجزاء
لانها بمقابلة الفعل بخلاف الدية فانها فى مقابلة المحل كما فى صيد الحرم واما استدلاله بالاية فاسد لان
القران فى النظم لا يوجب القران فى الحكم وكذلك الكفارات كلها اى مثل كفارة القتل فى ان جهة العبادة
فيها راجحة ولهذا لم يجب شئ منها على الكافر لانه غير اهل لوجوب العبادة عليه ولهذا لم يصح ظهار الذمى
عندنا وقوله ما خلا كفارة الفطر يجوز ان يكون استثناء من قوله وجهة العبادة فيها غالبة ويجوز ان
من قوله وكذلك الكفارات فان جهة العقوبة فيها راجحة حتى لا تجب على الخاطى والناسى وتسقط فى كل
موضع تحققت فيه شبهة الاباحة كالحدود فان من جامع على ظن ان الفجر لم يطلع او على ظن ان الشمس قد
غربت او اكل كذلك ثم تبين بخلافه لا تجب الكفارة بالاجماع وكذا الافطار بالجماع بعذر المرض او السفر
لا يوجب الكفارة بالاجماع فعلم انها ملحقة بالعقوبات بخلاف ساير الكفارات فانها لا تختلف باختيار
الحال حتى تجب بالخطاء فى باب القتل فعرفنا ان فى ساير الكفارات معنى العبادة مقصود اذ به يحصل التكفير
لان العبادة ماحية للسيئة وساترة لها ومعنى العقوبة تابع وفى كفارة الفطر معنى الزجر والعقوبة
مقصود ومعنى العبادة تابع بدليل عدم وجوبها فى موضع لا يحتاج فيه الى الزاجر كما ذكرنا فان قيل فى كلام
الشيخ تسامح من وجهين احدهما انه قال فى بيان الاستثناء فانها عقوبة وجوبا وعبادة اداء وذلك
لا يستقيم لان ساير الكفارات كذلك والثانى استدل على رجحان العقوبة فيها بسقوطها فى موضع
الشبهة وسقوطها فى موضعها مبنى على رجحان جهة العقوبة فيلزم الدور فالجواب عن الاول انه
قدم العقوبة فى كفارة الفطر والتقديم يفيد الاهتمام وذلك يشير الى ان جهة العقوبة فيها راجحة
وعن الثانى بان سقوطها فى موضع الشبهة ثابت بالكتاب والسنة كقوله تعالى فمن كان منكم مريضا

او على سفر فعدة من ايام اخر وقوله صلى الله عليه وسلم على صومك فانما اطعمك الله وسقاك فليس
مبنيا على ذلك فلا يدور فان قيل فعلى هذا لا فايدة فى بيان رجحانية العبادة او العقوبة قلنا لا نم
بل الفايدة بيان الحكمة فى ورود النصوص على ذلك الوجه فان الشارع عليم بمقادير الجناية المرتب
عليها الكفارة حكيم بانزال النصوص على الوجه الذى يسترها ويمحوها ويسند الى فايدة اخرى ولقايل
ان يقول لو كانت جهة العقوبة راجحة حتى سقطت بشبهة الاباحة لسقطت عمن افطر بجماع اهله
او بطعام مملوك له لان الملك مبيح فلا اقل من شبهة الاباحة كسقوط الحد عمن زنى بجاريته التى هى
اخته من الرضاع فان قيام الملك الذى هو مبيح اورث شبهة الاباحة والجواب ان هذه مغالطة لان
المعتبر شبهة تورث جهة الاباحة فيما هو محل الجناية وملك النكاح والطعام لا يورثان اباحة الافطار
فى رمضان كمن قتل بسيف مملوك له شخصا او شرب خمرا مملوكا له حيث لا يصير ذلك شبهة بخلاف وطى الجارية
التى هى اخته من الرضاع لان محل الجناية منافع البضع وملكه ثابت فى البضع فيصلح شبهة مسقطة للحد
قوله وقلنا تسقط باعتراض الحيض متعلق بقوله فانها عقوبة فيمكن ان يكون من فوايد بيان رجحان جهة
العقوبة فانها سقطت فيها بالشبهة وصورة المسئلة رجل جامع امراته فى نهار رمضان عمدا لزمتها الكفارة
فحاضت او مرض الرجل حتى ابيح الافطار فى اخر النهار سقطت الكفارة عنهما عندنا وقال ابن ابى ليلى والشافعى
فى قول تجب الكفارة عليهما ولا تسقط بالعذر لصيرورته دينا بوجوب السبب وعدم احتمال معنى الجناية
كما لو افطر ثم سافر وكما لو زنى ثم تزوج بها فانه لا يسقط الحد وقلنا قد ثبت ان جهة العقوبة فيها
راجحة وما هو كذلك يسقط بالشبهة والمرض والحيض يورثان الشبهة لانهما يزيلان استحقاق الصوم
باباحة الافطار عند اعتراضهما وزوال الاستحقاق لا يتجزى كثبوته فصار كانه ابيح من اوله والكفارة
لا تجب الا بفطر يوم مستحق حتى لا تجب بفطر النفل ولانه عدم احتمال معنى الجناية بخلاف ما لو سافر
فى اخر النهار بعد الافطار لان السفر لا يزيل الاستحقاق اذ الصايم لو سافر لا يحل له الافطار فلا
يمكن بالسفر فى اخر النهار شبهة فى اوله ولان السفر فعله والكفارة حق الله فلا تسقط بفعل العبد
باختياره بخلاف المرض والحيض فانهما سماويان لا صنع للعبد فيهما فكانا من قبل صاحب الحق فيجوز ان يسقط
بهما الكفارة حتى لو اكرهه السلطان على السفر تسقط عنه فى رواية الحسن عن ابى حنيفة رحمه الله وفى ظاهر
الرواية لا تسقط لانه من صنع العباد لا من قبل صاحب الحق وكذلك قوله وتسقط بالسفر الحادث وصورته
لو اصبح صايما ثم سافر لا يباح له الافطار بالاتفاق فان افطر ليس عليه الكفارة عندنا وعند الشافعى
عليه الكفارة لان هذا خروج لا يبيح له الافطار فلا يصير شبهة كالخروج الى ما دون السفر والجواب انا لا نم ان
هذا الخروج غير مبيح بل هو مبيح بالنص الا انا لم نعمل به لدليل اخر اولى منه وهو الاقامة فى اول النهار فانه
يقتضى وجوب الصوم بالنص وهو مما لا يتجزى فكان العمل به اولى لما ان الاخذ بالعزيمة اولى فبقى السفر
المبيح فى نفسه موثرا فى ايراث الشبهة فتسقط به الكفارة بخلاف ما دون السفر لانه غير مبيح واحترز
بقوله اذا اعترض الفطر على السفر عما اذا اعترض السفر على الفطر فانه لا يصير شبهة قوله وتسقط
بشبهة القضاء صورته رجل راى هلال رمضان وحده والسماء مصحية او متغيمة فشهد فرد الامام
شهادته لتفرده او لفسقه وجب عليه الصوم لا خذا عن النبى لظاهر قوله عليه السلام صومكم يوم

تصومون واستدل الجمهور بقوله صلى الله عليه وسلم صوموا لرويته وافطروا لرويته وبانه قد راى حقيقة
فلزمه الصوم فان افطر لم يلزمه الكفارة عندنا خلافا للشافعي رحمه الله لان العلم بكون هذا اليوم من رمضان
حصل بدليله ولا دليل فوق العيان ولهذا وجب عليه الصوم حتى ياثم بتركه فيتكامل الجناية بالافطار وجهل
غيره بكونه من رمضان لا يصير شبهة في حقه لان موجب الجهل لا يعدو محله كما لو شرب الخمر جماعة على ما بين
وعلم البعض دون البعض يجب الحد على العالم لا الجاهل وجهل الجاهل لا يورث شبهة في حقه ولنا ان القاضي
لما رد شهادته وحكم بانه من شعبان بدليل شرعي وهو تهمة الكذب والغلط في رويته لاستواء الكل
في النظر والقضا ينفذ حكمه ظاهرا او باطنا اي محله النظر فاذا نفذ ظاهرا اورث شبهة الاباحة فيسقط
به الكفارة فان قيل هذا ليس بقضا بشي بل يمتنع عن القضا والامتناع عن القضا ليس بقضا ولئن سلم انه
قضا فلا نسلم انه يصير شبهة في حقه لانه يزعم ان القاضي مخطي في قضائه وقضاوه باطل كما لو رجع احد شهود
الزنا بعد الرجم لزمه حد القذف والقضا بلون الرجل زانيا قايم ولم يصر شبهة في درء الحد عنه لانه يزعم
ان قضاءه باطل قلنا هذا مما يدخل تحت القضا لانه لو ثبت صدقه بان كانت متغيمة فشهد وحده
او جاء من القرى وهو عدل يلزم على القاضي القضا ويصير من رمضان في حق الجميع حتى يلزمهم وتجب الكفارة
بالافطار ويحل اجال الديون ونزول الطلاق والعتاق المعلق بمجي رمضان فلو اتهمه برد شهادته بقي من
شعبان فتبين انه مما يدخل تحت القضا وقوله والامتناع عن القضا ليس بقضا ليس بسديد لان
الامتناع عن قبول الشهادة للتهمة قضاء برد الشهادة كالفاسق يشهد فلم يقبل القاضي فاعادها بعد
التوبة لا يقبل لانه لما رد مرة كان ذلك قضا ببطلانها كذا ههنا وقوله القضاء لا يصير شبهة في حقه
ايضا غير سديد لان القضاء من الشرع اذ القاضي نايب الشرع ولهذا لا يضمن اذا اخطا فيصلح شبهة
كساير الحجج وان لم يكن معمولا وزعمه لا يخرجه عن كونه شبهة كما لو شهدوا بالقصاص فقضى القاضي
ان يقتله الولي وهو يعلم ان الشهود كذبة ثم جا المشهود بقتله حيا لا يجب القصاص على الولي عندنا للشبهة الناشية
بالقضاء وان كان عند الولي انه مخطي بيقين وظاهر السنة ايضا دليل اخر على ثبوت الشبهة وهي قوله صلى الله عليه
وسلم صومكم يوم تصومون اي وقت صومكم فان ظاهره يقتضي ان يوم صوم الجماعة يوم صوم في حق كل واحد لكن
عارضه قوله عليه السلام صوموا لرويته فانه قد راى وهذا يقتضي وجوب الصوم عليه فاوجبنا عليه احتياطا
وبقي ظاهر النص الاول شبهة في سقوط الكفارة كما بقي ظاهر قوله عليه السلام انت ومالك لابيك شبهة في سقوط
الحد عن الاب بوطي جارية الابن وان كان المعمول به قوله عليه السلام الرجل احق بماله من والده وولده والناس
اجمعين لا يقال هذا الحديث منسوخ بقوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه او بقوله عليه السلام صوموا
لرويته لان النسخ لا يثبت بغير معرفة التاريخ ولم يعرف ذلك ووجوب الصوم مما يحتاط فيه فعند المعارضة
عملنا بالدليل الموجب له احتياطا وبالدليل المسقط للكفارة كذلك لان هذه الكفارة مما يحتاط في درئها فان قيل
قوله عليه السلام صومكم يوم تصومون متعرض لوجود الصوم لا الوقت فصار كانه قال وجود صومكم في اليوم
الذي تصومون فيه بدليل انه مروي بنصب يوم على الظرف وهو ظرف الصوم واذا كان كذلك لا يكون معارضا
للحديث الاخر فلا يصلح شبهة اجيب بان حمله عليه يودي الى الغاء كلام صاحب الشرع اذ لا يخفى على احد
ان وجود الصوم في يوم يوجد ولا يليق بعاقل ان يقول ذهابك عن كذا يوم تذهب وانتصاب يوم ليس على الظرف

الصوم بل بعامل مضمر هو خبر المبتدا تقديره وقت صومكم واقع او ثابت يوم تصومون وقوله لشبهة
في الروية متعلق بشبهة القضا وهو في الحقيقة جواب عما قال الخصم العلم بكون هذا اليوم من رمضان
حصل بدليله ولا دليل فوق العيان فقال بالقضا يتحقق شبهة في رويته فان بعد المسافة ودقة
المرئي وعدم روية ساير الناس يوجب التخييل ولا يمكن دفع هذا التخييل ولهذا لو شك مشكك كشكك و
الانسان لا تشكك فيما عاينه لكن الشرع لم يعتبر هذه الشبهة لتعذر الاحتراز عنها فاذا رد
القاضي شهادته اعتبرت هذه الشبهة فيوثر فيما يسقط بالشبهات بخلاف مسئلة الخمر لان العلم
بها غير مشتبه ولا يستبعد ان يعرف الخمر البعض دون البعض لعدم التجربة فلا يوثر جهل الغير
في علمه فاما ههنا فالكل سواء في دليل المعرفة وتفرده يوجب خللا في الروية واعتبره الحاكم فيصلح
شبهة قوله خلافا للشافعي متعلق بقوله فلا كفارة الفطر فان الشافعي الحق كفارة الفطر بساير
الكفارات في انها لا تسقط بالشبهة وانما ضمان ما تلف من حق الله بجنايته الا انا اثبتنا ما قلنا
من ترجيح معنى العقوبة فيها استدلالا بالنص والاجماع والمعقول اما النص فقوله عليه السلام
من افطر في رمضان متعمدا فعليه ما على المظاهر ووجه الاستدلال انه صلى الله عليه وسلم قيد الافطار
بالعمد لتكامل معنى الجناية والجناية الكاملة تقتضي الجزا بالعقوبة اما الاولى فلفائدة القيد واما الثانية
فكما في غيرها من الجنايات الكاملة فان اجزيتها عقوبات واما الاجماع فلانه لا خلاف لاحد في عدم
وجوبه على الخاطي قيل كان الشيخ اراد بالخاطي من جامع على ظن ان الفجر لم يطلع او على ظن ان الشمس قد غربت
لانه خاطي في هذا الظن حتى يصح الاستدلال اما لو اراد به من سبق الماء والطعام حلقه فلا يصح
فلان الاستدلال حينئذ ضعيف اذ عند الخصم لا يفسد به فلا يتصور وجوب الكفارة وامتناعها للخاطي
لعدم الفساد لا للخطاء فلا يتم الالزام واما المعقول فلانا وجدنا الصوم حقا لله تعالى خالصا تدعو
الطباع الى الجناية عليه وما كان كذلك يحتاج الى زاجر يردع عن الاقدام اما الاولى فظاهر واما
الثانية فلانه ظهر في الشرع صيانة هذا الحق بتجويزه بنية متقدمة مع وجود ما طرا عليها
من المنافي من غير تاثير في اداها وجعل الركن الحدوم موجودا في حق الناسي فاستدعى زاجرا يمنع عن
الجناية عليه لصيانته عن الابطال والكفارة صالحة لذلك فعرف انه بطريق الزجر والعقوبة قوله
لكنه لما لم يكن جواب دخل تقريره فعلى ما ذكرت يجب ان يلزم عقوبة محضة وتقرير الجواب ان الصوم
لما لم يكن حقا مسلما تاما الا وقت الجناية صار التعدي عليه بالافطار قاصرا في كونه جناية فيمكن شبهة
الاباحة وتعذر ايجاب العقوبة المحضة فاوجبنا الزاجر بوصفين وهما العقوبة والعبادة وجعلنا
معنى العقوبة في الوجوب والعبادة في الاداء دون عكسه لانا وجدنا ما يجب عقوبة ويستوفى
عبادة كالحدود فان اقامتها من السلطان عبادة حتى يثاب على الاقامة ويعاقب على تركها
ولم نجد ما يجب عبادة ويستوفى عقوبة فكان الاول اولى قوله ولهذا اي ولان وجوب هذه الكفارة
بطريق العقوبة حتى سقطت بالشبهة قلنا بتداخل الكفارات فاذا افطر في رمضان بلا تكفير
يلزمه كفارة واحدة ولو افطر في رمضانين ولم يكفر عن الجناية الاولى فكذلك يلزمه كفارة واحدة
عند الطحاوي وعليه اكثر مشايخنا وروي عن محمد رحمه الله انه يلزمه كفارتان وقال الشافعي

اذا افطر في الصوم

رحمه الله يلزم لكل فطر كفارة كما لو ظاهر مراراً لان التداخل من خصائص العقوبات المحضة والكفارة ليست كذلك والجواب ان اختصاصه بالمحضة ممنوع ولئن سلمنا فجوازه ههنا باعتبار معنى الزجر فان هذه الكفارة خصت بالسقوط بالشبهة لترجح معنى العقوبة وهو دليل على ان السبيل فيها الدرء والتداخل من بابه كما في الحدود فانها لو وجبت في المرة الثانية وجه لايجابها كما في الحدود ولهذا لو كفر للاولى ثم جنى لزمه كفارة اخرى لانه تبين ان الانزجار لم يحصل بالاولى فكان في الثانية فايدة كما في الحدود وعلى هذا لم يتعلق بغير المرة الاولى سببا لوجوبها

قال رحمه الله وحقوق العباد اكثر من ان تحصى الى اخره اى حقوق العباد الخالصة كضمان الدية وبدل المتلف والمغصوب وملك المبيع والثمن وملك النكاح والطلاق وما اشبهها اكثر من ان يحصى والمشتمل عليهما اى على حق الله وحق العبد وحق الله غالب حد القذف اما اشتماله على الحقين فبالاجماع ولانه شرع لدفع العار عن المقذوف وذلك يدل على حق العبد وزاجراً وذلك يدل على حق الله والاحكام تشهد بذلك بتفرعها عليهما اما ما يدل على انه

بيان حق العبد

حق الله فتنصفه بالرق فان المنتصف من العقوبات الواجبة ما يكون لله تعالى وتفويض الاقامة الى الامام وعدم انقلابه مالاً عند السقوط وما يدل على انه حق العبد فاشتراط الدعوى فيه لقبول الشهادة وعدم البطلان بالتقادم ووجوبه على المستامن وعدم قبول الرجوع فيه عن الاقرار واقامة القاضي بعلمه نفسه ولا يشكل بالسرقة فانها خالص حق الله والدعوى شرط فيها لان الدعوى في السرقة دعوى المال لا دعوى الحد قصداً ولهذا يثبت بدعوى من ليس المال ملكه كالمودع والمستعير بخلاف حد القذف فان الدعوى فيه دعوى الحد قصداً واما ان حق الله فيه غالب فذلك عندنا حتى لا يجري فيه الارث ولا يسقط بالعفو الا في رواية عن ابي يوسف رحمه الله ويجري فيه التداخل عند الاجتماع حتى لو قذف جماعة بكلمة واحدة او بكلمات متفرقة لا يقام الا حد واحد وعند الشافعي حق العبد فيه غالب فيجري فيه العفو والارث ولا يجري التداخل في التعدد لو قذف شخصاً واحداً مراراً بزنا واحد لا يجب الا حد واحد وان قذفه بزنيات مختلفة في قوله يتعدد الحد وفي قول لا يجب الا حد واحد وهو الاصح ولو قذف جماعة بكلمة واحدة بان قال انتم زناة ففي القديم لا يجب الا حد واحد وفي الجديد وهو الاصح يجب لكل واحد حد كامل ولو قذف كل واحد بكلمة واحدة يجب لكل حد كامل احتج الشافعي بان سببه تناول عرض العبد وهو حقه لقوله صلى الله عليه وسلم ايعجز احدكم ان يكون مثل ابي ضمضم اذا اصبح يقول اللهم اني تصدقت بعرضي على عبادك والمدح لا يستحق الا على التصدق بما هو حقه وكذلك المقصود منه دفع العار عن المقذوف وهو ايضاً حقه واذا كان سببه الجناية على العبد ومنفعته تعود اليه علم انه حقه كالقصاص واعتضد بما ذكرنا من الاحكام التي يدل على كونه حق العبد واجاب عن التفويض الى الامام بان المقذوف لا يتمكن من الاستيفاء بنفسه لان الضرب يختلف شدة وخفة فيجوز ان يزيد على الحد المشروع لفرط غيظه ففوض الى الامام دفعاً للموهوم بخلاف القصاص فانه معلوم وهو حز الرقبة ولا اختلاف في ذلك ففوض الى العبد ولنا انه قد ثبت اشتماله على حق الله وحق العبد ولله فيه حق عبد حق وحق لا شك في غلبة حق الله والتمسك بالحديث ضعيف لانه اراد ان لا يطالبهم بموجب الجناية لا حقيقة التصدق وفي القصاص غلبة حق العبد بجعل الله كذلك فانه تعالى ندب الى العفو وما كان حقه تعالى او غلب فيه حقه ليس للعبد فيه العفو والاحكام المذكورة تدل على حق الله ودليل اشتماله على الحقين لا على غلبة احدهما وجوابه عن التفويض الى الامام غير سديد لان التفاوت امر متوهم والتوهم

لا يمنع صاحب الحق عن استيفائه كتوهم السراية في القصاص وَأَمَّا الشتمل على الحقين وحق العبد غالب فالقصاص والاحكام تشهد عليه اما على اشتماله على حق الله فانه يسقط بالشبهات كالحدود الخالصة وانه يجب جزاء الفعل في الاصل لا ضمان المحل حتى يقتل الجماعة بالواحد ولو كان ضمان المحل من كل وجه لما كان كذلك كالدية واجزية الافعال تجب حقاً لله واما اشتماله على حق العبد فلان وجوبه بطريق المماثلة ينبئ عن معنى الجبر وفيه معنى المقابلة بالمحل من هذا الوجه وهذا يوجب تفويض استيفائه الى الولي واما على رجحان حق العبد فيه فالاعتياض عنه بالمال صلحاً ولا خلاف للخصم ان القصاص مشتمل على الحقين وحق العبد غالب وثبت ذلك بجعل العفو مندوباً اليه بقوله تعالى فمن تصدق به فهو كفارة له فانه ترغيب في العفو كما في قوله تعالى فاجره على الله وهو خالص حق الله او حقه فيه غالب لا يكون ذلك وبكونه مبنياً عن المماثلة بقوله تعالى كتب عليكم القصاص في القتلى فان القصاص ينبئ عن المماثلة وذلك يدل على كونه جزاء المحل وبصحة الصلح بقوله فمن عفي له من اخيه شيء فاتباع بالمعروف واما الحد قطاع الطريق قطعاً كان او قتلاً في الحق حق الله عندنا كالقطع في السرقة والرجم في الزنا ولهذا لا يوجبه على المستامن وقال الشافعي رحمه الله القتل فيه مشتمل على الحقين لان فيه معنى الحد حتى لا يسقط بالعفو ويستوفيه الامام دون الولي ومعنى القصاص لانه لا يستحق الا بالقتل وما كان كذلك فهو قصاص ومعنى القصاص فيه غالب عنده في اصح القولين لان القصد بعصوم في غير حالة المحاربة اولى واذا كان معنى القصاص غالباً وحق العبد فيه غالب وحقه مقدم على حق الله فلو قتل حر عبداً او مسلم ذمياً او الاب ابنه في قطع الطريق لا يجب القتل ويجب الدية وقيمة العبد ولو قتل واحد جماعة قتل للاول وللباقين الدية وان قتله غير الامام يجب عليه الدية لورثته وان مات يؤخذ الدية من تركته ولنا ان القتل والقطع فيه حد واحد لان الله تعالى جعل هذا الفعل محاربة الله ورسوله وسماه جزاء بقوله انما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله واجزية الافعال انما تقع فيما هو خالص حقه تعالى بخلاف القصاص فانه وجب بطريق المساواة وفيه معنى المقابلة بالمحل وقوله لا يستحق الا بالقتل ممنوع فان سببه المحاربة كما دل عليه النص الا انها متنوعة فالقطع جزاء المحاربة المتاكدة باخذ المال والقتل جزاء المحاربة الكاملة بالقتل لا جزاء القتل وهذا الذي بيان ما ذكرنا من مسئلة قطاع الطريق وتحقيقه اوجع ما تقدم من اشتمال الحقين وترجيح احدهما مما طول به الكتاب قال رحمه الله وهذه الحقوق كلها ينقسم الى اصل وخلف وذلك في الايمان اولاً اصله التصديق الى آخره الحقوق المذكورة كلها ينقسم الى اصل وخلف وذلك الانقسام اليهما اولاً في الايمان كما مر ان اصله التصديق مع الاقرار على ما بين كيفيته ثم صار الاقرار اصلاً مستقلاً حال كونه خلفاً عن التصديق في احكام الدنيا كما قلنا في المكره على الايمان من الحكم بالاسلام بمجرد الاقرار حتى لو رجع عند زواله يصير مرتداً وانما ذكر هذا بعد بيانه مرة تمهيد الذكر الخلف المذكور بعده وهو اداء احد الابوين فانه صار ثابتاً في حق الصغير خلفاً عن ادائه بنفسه لعجزه وقصور عقله وكذلك صار اداء احد الابوين ثابتاً في حق المعتوه والمجنون لقصور عقلهما قوله لا يعتبر ذلك يمكن ان يكون فصلة لانه صفة خلفاً اى صار اداء احد الابوين خلفاً لا يعتبر مع اداء الصغير ويكون صفة مقررة كما في قولهم امس الدابر لا يعود ويمكن ان يكون حالاً منه ويكون حالاً مؤكدة باعتبار المبتداء والخبر وباعتبار ان صيرورته خلفاً متقررة عند اهل العلم وصار كالجملة الاسمية في الدوام

والسوف ومكن ان يكون تقديره فانه لا يعتبر وترك دليل الترتب اعتمادا على فهم السامع كما في قولهم بدحول
وهذا اوجه لخلوه عن ضعف التاليف ووضع اسم الاشارة موضع الضمير لكمال العناية بتميزه لاختصاصه
بحكم عجيب وهو جعل الايمان القايم بالابوين ثابتا للصغير وفيه اشارة الى نفي قول الشافعي فانه اذا كان
خلفا لا يمكن ان يكون مبطلا لاصله وهو اداء الصغير بنفسه بخلاف المجنون فان اداءه بنفسه
لا يخرجه عن التبعية لصدوره لا عن عقل والمعتوه لانه ناقص العقل مثله ثم صار تبعية اهل الدار
والغانمين خلفا عن تبعية الابوين في اثبات الاسلام في صغير ادخل دارنا بالسبي او وقع في سهم المسلم
اذا لم يكن معه احد ابويه حتى ان الصبي اذا وقع في سهم رجل من الجند ومات في دار الحرب يصلى عليه لثبوت حكم الايمان
له بالتبعية فان قيل ظاهر كلام الشيخ يدل على ان تبعية اهل الدار والغانمين خلف عن تبعية الابوين وذلك يؤدي
الى ان يكون للخلف خلف وهو فاسد اجيب بان الكلام ليس محمولا على ظاهره بل المراد ان كلا واحد خلف عن اداء الصغير
بنفسه لكن البعض مقدم على البعض كابن الميت فانه خلف عنه في الميراث وعند عدمه يكون ابنه خلفا عن الميت
لا عن ابيه وكالفدية في الصوم فانه خلف عن اداء الصوم لا خلف عن القضاء ولكنه جعله خلف الخلف
مجازا لتعاقب بينهما كالخلف للخلف ورد بانه لا ضرورة في العدول عن الظاهر لجواز ان يكون الشيء الواحد خلفا من وجه
واصلا من وجه وفيه نظر لان امتناع خلف الخلف عندهم من مسلمات الفن فمن سلم ذلك لا يسعه ان يقول لجواز
كون الشيء الواحد خلفا من وجه واصلا من وجه قال رحمه الله وكذلك في شروط الصلوة الطهارة بالماء
الى اخره اي كما في الايمان التصديق والاقرار اصل والبواقي خلف فكذلك في شروط الصلوة الطهارة بالماء اصل
والتيمم خلف عنه اي عن الطهارة على تاويل الوضوء وهذا بلا خلاف لكن هذا الخلف عندنا مطلق ليس بضروري
وقال الشافعي رحمه الله هو خلف ضروري الحاجة الى اداء الصلوة لاسقاط الفرض عن الذمة مع قيام الحدث حقيقة
كطهارة المستحاضة فلم تجوز اداء الفروض بتيمم واحد لان ما ثبت بالضرورة يتقدر بقدر الضرورة وبالفراغ
من اداء الفرض انتهت الضرورة فلا يجوز اداء فرض آخر به كالمستحاضة ولم يعتبره قبل دخول الوقت
كما في المستحاضة وقال في الانايين نجس وطاهر في السفر يعني في موضع لا يقدر على اخر بسواهما ان التحري
في مثل هذا الموضع جايز ولا يجعل التراب طهورا لعدم الضرورة بامكان وصوله الى الماء الطاهر بالتحري
فانه دليل معتبر في الشرع حالة العجز كما في القبلة فلا يجوز المصير الى التيمم مع القدرة على الماء الطاهر
واحتج على هذا الاصل بان التيمم بالتراب تلويث لا تطهير حقيقة ولهذا لو وجد المتيمم الماء يعود الحدث
السابق من جنابة او غيرها فثبت انه لم يرتفع الحدث اذ لو ارتفع لعاد بحدث جديد كالمستحاضة تنتقض
وضوءها بالفراغ او بذهاب الوقت وهو ليس بحدث فعلم ان الحدث الاول باق ولكن ابيح لها الصلوة
مع الحدث للضرورة فكذا هذا وقلنا ان التيمم خلف مطلق في حالة العجز عن الماء باتفاق اصحابنا وثبت الاطلاقه
انه لا يتقيد بصلوة ولا بوقت يرتفع به الحدث الى غاية وجود الماء وتثبت به اباحة الصلوة لحصول به
الطهارة كالماء ويدل على ذلك النقل والعقل اما الاول فقوله عليه السلام التراب طهور المسلم ولو الى عشر
حجج مالم يجد الماء جعل التراب طهور المسلم عند فقد الماء مطلقا والتقييد مبطل للاطلاق واما الثاني
فلان للخلف حكم الاصل وما كان حكمه حكم الاصل يعمل عمله اما الاول فكما في الصوم في الكفارات
فان له حكم الاعتاق وكالاشهر في العدة فان لها حكم القروء وكالصوم في المتعة فان له حكم الهدي

واما الثاني فلان الخليفة لاباحة ما جوز حمله على غير طهارة والاباحة بالاصل بواسطة رفع الحدث
فلو لم يرتفع الحدث بالخلف لا تثبت الاباحة بما فرضنا خلفا لم يكن خلفا هذا خلف واذا ثبت ذلك
جاز اداء الصلوات به ولا يجوز التحري في الانائين لان التراب طهور مطلق عند العجز والعجز ثابت بالنجاسة
قال رحمه الله لكن الخلافة بين الماء والتراب في قول ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله وعند محمد
وزفر بين التيمم والوضوء وبني عليه مسئلة امامة المتيمم للمتوضئ لما ذكر ان الخليفة مطلقة عند اصحابنا وكانوا مختلفين
في انها بين الماء والتراب او الوضوء والتيمم استدرك فقال لكن الخلافة بين الماء والتراب في قول ابي حنيفة وابي يوسف
رحمهما الله وبين التيمم والوضوء في قول محمد وزفر احتجا بان الله تعالى امر بالوضوء بقوله فاغسلوا وجوهكم
الاية ثم امر بالتيمم عند العجز بقوله تعالى فتيمموا صعيدا طيبا وكانت الخلافة بينهما لا بين التراب والماء واحتج ابو
حنيفة وابو يوسف بان الله تعالى نص على عدم الماء عند النقل الى التيمم بالصعيد بقوله فلم تجدوا ماء فدل ان
الخلفية بين الماء والتراب كما نص على الحيض في قوله واللائي يئسن من المحيض الاية فكان الاشهر خلفا عن
الحيض لا عن التربص واذا كان لا يترك ظاهر النص الا بدليل على خلافه ولم يوجد فان قيل قد وجد ذلك لان التراب
غير طهور حقيقة بل هو ملوث فلا يكون خلفا عن الطهور بالطبع فالجواب ان الشرع لا ينظر الى الصفة
الخاصة وانما نظر الى صفة الاصل وقد مر ذلك في حرمة المصاهرة على انه معارض فان التراب
اذا كان ملوثا كان التيمم ملوثا في الحقيقة فلا يجوز ان يكون خلفا عن الطهارة وللقايل ان يقول
قوله تعالى فاغسلوا وجوهكم الى قوله فلم تجدوا ماء فتيمموا سيق لوجوب الوضوء والانتقال الى
التيمم عند عدم الماء فهو ثابت بعبارته وكل واحد من الوضوء والتيمم ومن الماء والتراب مدلول عليه
باشارته وليس جعل التيمم خلفا عن الوضوء اولى من جعل التراب خلفا عن الماء ولا لعدم المرجح والجواب
عنه انه لما كان كذلك كان مجملا في بيان الخلفية وقد لحقه بيان بقوله صلى الله عليه وسلم الصعيد
طهور المسلم لمن لم يجد الماء عشر سنين رواه احمد وابو داود فكان ما ذهب اليه ابو حنيفة وابو
يوسف ويبتنى على هذا الاختلاف مسئلة امامة المتيمم للمتوضئ فعندهما يجوز مالم يجد المتيمم ماء وهو
مذهب ابن عباس رضي الله عنهما لان التراب لما كان خلفا عن الماء في حصول الطهارة صارت الخلفية
بين الالتين وبقيت الطهارة فيهما لا عن خلفية فكان شرط الصلوة وهو حصول الطهارة موجودا
في حقهما على السواء فيجوز بناء احدهما على الاخر كالماسح مع الغاسل وعند محمد لا يجوز وهو قول علي رضي الله
عنه لانه عند محمد لما كان التيمم خلفا عن الوضوء لم يكن حصول الطهارة في حقهما سواء فلا يبنى صاحب الاصل على
صاحب الخلف كما لا يبنى المصلي بركوع وسجود على المومي وعند زفر يجوز اقتداء المتوضئ بالمتيمم وان كان
المتوضئ قادرا على الماء وهو رواية عن ابي يوسف لان قدرته على الماء لا تغير حاله حال الامام ان عدم
الماء شرط في حق الامام وهو باق في حقه حتى جازت صلوته وليس بشرط في حق المقتدي فلا يمنع صحة
البناء قلنا لما قدر المقتدي على الماء كان في زعمه ان الشرط لم يثبت في حق الامام فسدت صلوة
الامام في زعمه فلم يجز اقتداؤه كما لو كان في زعمه ان امامه مخطئ في تحريه وان كانت صلوة
الامام صحيحة في نفسها وكالصحيح يقتدي بصاحب الجرح لعدم طهارته في حق المقتدي وان
كانت صحيحة في حق الامام هكذا نقل قول زفر في الاسرار والمبسوط وعامة الكتب ولكن سياق

كلام الشيخ يدل على ان قوله مثل قول محمد في عدم جواز الاقتداء فلعله ظفر برواية اخرى عنه مثل قول محمد والله اعلم
قال رحمه الله وقد يكون الخلف ضروريا الى اخره الظاهر ان هذا جواب عن سوال تقريره قد ذكرتم ان التراب
خلف عن الماء ومن شرط الخلف عدم ثبوت الاصل وقد جوزتم التيمم مع وجود الماء في صلوة الجنازة وصلوة
العيد فلم يصح هذا خلفا وتقرير الجواب ان الخلف وهو التراب قد يكون خلفا ضروريا عند (لا يكون خلفا ح)
القدرة على الماء اي عند وجود الماء اذا خيف فوت الصلوة صلوة لا قضاء لها كصلوة الجنازة وصلوة العيد
فان الطهارة بالماء شرعت لادراك الصلوة فاذا خاف الرجل فوتها اصلا صار عادما للماء في حق هذه الصلوة
فابيح له التيمم كما لو خاف العطش بخلاف ساير الصلوات فانها تفوت الى بدل وهذا منقول عن ابن عباس
في صلوة الجنازة وعن ابن عمر رضي الله عنهم في صلوة العيد ولقايل ان يقول على هذا التقرير لا فرق
بين هذا التيمم وتيمم اخر اذ كل واحد منهما ثابت لادراك الصلوة فما وجه جعله ضروريا والجواب ان عادم
الماء حقيقة هو من يكون عادما في حق جميع الصلوات وهذا لو تيمم للوقتية لا يجوز فدل على ان جوازه
ضروري واذا كان ضروريا فلو تيمم للجنازة فصلى ثم جيء باخرى من غير ان يدرك بينهما وقتا يتمكن من
الوضوء فيه لم يعد التيمم عند ابي حنيفة وابي يوسف لبقاء الضرورة وعند محمد يعيد لان بتيممه الاول
قضى حاجته الصلوة على الجنازة الاولى وقد حصل مقصوده فانتهى حكم ذلك التيمم ثم حدثت له حاجة اخرى فيلزمه
ان يتيمم وان لم يجد بينهما وقتا بمقدار ما يقدر على التيمم لان خلافته ضرورية وقد انتهت الضرورة
الى هذا اشير في نوادر المبسوط والشافعي لم يجوز التيمم لهما كما في الجمعة وساير الصلوات لان التيمم طهارة
شرعت عند عدم الماء فمع وجوده لا يكون مشروعا وهذا اي بيان هذه المسايل يستقصى في مبسوط
اصحابنا او بيان الاصل والخلف في كل واحد من الحقوق المذكورة فان لكل اصلا وخلفا انما يعرف بيانه
في مبسوط اصحابنا فان الفدية خلف عن الصوم عند العجز وكذا عن الصلوة والقضاء خلف عن الاداء
فيما شرع له القضاء واحجاج الغير خلف عن حج نفسه عند العجز والكفارة خلف عن البر وكذا اداء القيمة
في الزكوة وصدقة الفطر والعشر وغيرها معنى الخلفية وكذا قيم المتلفات في حقوق العباد والله اعلم
قال رحمه الله وانما غرضنا الاشارة الى الاصل الى اخره اراد ان الاستقصاء انما يكون في المبسوط وانما
غرضنا في هذا الكتاب الاشارة الى الاصل وهو ان الخلافة لا يثبت الا بالنص والمراد ان الخلف (او دلالة النص ح)
انما يثبت بما يثبت به الاصل والاصل لا يثبت بالراي فكذا خلفه وليس المراد الحصر على المذكور فانها قد (يثبت ح)
يثبت بالاشارة كما اشرنا اليه في مسئلة خلفية التيمم وقد يكون بالدلالة كما في خلفية التيمم لصلوة
العيد والجنازة فان التيمم لما شرع لادراك الصلوة في وقتها والتيمم لها في معنى الحق به ولكن لما ذكر الدلالة
دل على جوازه بالاشارة لانها اقوى من الدلالة واقتصر عن الاقتضاء لقلته ثم شرط الخلف عدم الاصل
للحال على احتمال الوجود ليصير السبب منعقدا للاصل فيصح الخلف بالعجز الحالي كما قلنا ان السبب
الموجب للوضوء وهو ارادة الصلوة قد انعقد موجبا له لاحتمال حدوث الماء لكن لما تحقق العجز الحالي
انتقل الحكم الى التيمم فاما اذا لم يحتمل الاصل الوجود فلا يثبت الخلفية مثل البر في اليمين الغموس
لما لم يحتمل الوجود لم يثبت الكفارة خلفا عنه بخلاف مسئلة مس السماء فان اليمين قد انعقدت
موجبة للبر لاحتمال وجود المس فكانت موجبة للكفارة وكذلك ساير الابدال كمسح الخف والتيمم

والفدية وغيرها فانها لم تشرع الا عند احتمال وجود الاصل ومسايل اصحابنا على هذا الاصل كثير وقد
سبق بيان بعضها فيمن اسلم في اخر الوقت حيث يجب عليه الصلوة لاحتمال الاداء في ذلك الجزء ثم يصير الى
الخلف وهو القضاء بالعجز الحالي ونوقض هذا الاصل بوجوب قضاء الصوم على الحايض مع عدم شرعية الاصل
في حقها واجيب بان قضاء الصوم على الحايض ثبت بالنص على خلاف القياس وهو قول عايشة رضي الله عنها
كنا نقضي الصيام الخ وقد قيل في دفعه ذلك ان اشتراط الطهارة عن الحيض في الصيام على خلاف القياس
لعدم اشتراط الطهارة فيه عن الجنابة والحدث فصار كان الاصل محتملا من وجه دون وجه فيؤثر اشترا
طها في الاداء دون القضاء تقليلا لما كان على خلاف القياس بخلاف اشتراط الطهارة في الصلوة فانه يوافق (في الصلوة ح)
القياس لاشتراطها فيها عن الحدثين فيؤثر اشتراط الطهارة عن الحيض في الاداء والقضاء جميعا وقد ذكر
وجه اخر باعتبار الحرج وعدمه قال رحمه الله ولهذا قال ابو يوسف ومحمد الى اخره اي ولان
الخلف يثبت عند احتمال وجود الاصل قال ابو يوسف ومحمد اذا شهد رجلان على رجل بقتل عمد وقتله
الولي بشهادتهما ثم جاء المشهود بقتله حيا فلولي المقتول الخيار بين تضمينهما وتضمين القاتل فاذا
اختار تضمين الشهود ليس لهم ان يرجعوا على الولي لان سبب ملك المشهود به وهو التعدي بالشهادة
الكاذبة مع الضمان اي وجوبه او ادائه قد وجد والمضمون وهو الدم محتمل للملك في الشرع غير
مستحيل التملك فان الشرع لو ورد بتملك الدم ما استحاله العقل فصار في الامكان العقلي كمس
السماء فكان ضمانهم انعقد سببا لملك المضمون بناء على هذا الاحتمال ولكن تعذر العمل به لعدم ورود
الشرع به حقيقة فعمل السبب في بدل المضمون وهو الدية كما في غاصب المدبر من الغاصب اذا
مات عند الثاني وابق ان الاول اذا ضمن يرجع بما ضمن على الثاني وان لم يملك الاول المدبر باداء
الضمان لان سبب الملك وهو التعدي والضمان قد وجد والمدبر محتمل للملك فان الشرع لو ورد
(ما ح) به لما استحاله العقل فينعقد السبب موجبا للملك على ان يعمل في بدله وهو القيمة فيملك مثل ما ضمنه
على الغاصب الثاني ويرجع به عليه وكذلك اي كغاصب المدبر من الغاصب شهود الكتابة وهو
ما اذا شهدوا على انه كاتب عبده بالف الى سنة فقضى بذلك ثم رجعوا والعبد يساوي ذلك او اكثر
يضمنون قيمته لحيلولتهم بين المولى ومالية عبده بشهادتهم فكانوا بمنزلة الغاصب ثم يرجعون
على المكاتب ببدل الكتابة على نجومها وان لم يملكوا رقبته لان المكاتب لا يقبل النقل كالمدبر لما قلنا
ان سبب الملك وهو التعدي والضمان قد وجد والاصل محتمل للملك لما مر فاذا لم يثبت الملك
لقيام المانع وهو التدبير والكتابة قام البدل وهو القيمة في المدبر وبدل الكتابة في المكاتب مقام
الاصل وانما يرجعون بالبدل لا القيمة لان العبد يستحق العتق على المولى باداء البدل وانهم قاموا
مقام المولى في قبض البدل حيث ضمنوا قيمته فلا يكون لهم ولاية الرجوع عليه بما زاد على البدل كما
لم يكن للمولى ذلك واما ابو حنيفة فقد قال ان الشهود متلفون حكما بطريق التسبيب والولي
متلف حقيقة بالمباشرة وهما اي المتلف بالتسبيب والمتلف بالمباشرة او المتلف حكما والمتلف
حقيقة سواء في ضمان الدية لان الدية بدل المحل وبدل المحل يعتبر بذاته اما الاولى فظاهر واما
الثانية فلئلا يجتمع البدلان فاذا فات المحل فباي وجه كان وجب البدل ولان الولي يتخير بين

او الشهود به

تضمين الشهود والولي دخلك يدل على التساوي واذا كانا متساويين فلو اختار تضمين المباشر لا يرجع على
الشهود بشيء بالاتفاق فكذا اذا اختار تضمين الشهود لان كل واحد منهما ضامن بجنايته ومن ضمن بجناية
نفسه ليس له الرجوع على غيره قوله بخلاف شهود الخطا جواب عما يقال لو كان المباشر والمسبب متساويين
في ضمان الدية لم يرجع شهود الخطا اذا ضمنوا وقد جاء المشهود بقتله حيا واللازم باطل لان لهم ولاية الرجوع
على الآخذ وهو المشهود له قال لانهم لا يضمنون بالاتلاف اذ لم يحصل بشهادتهم تلف لكنهم انما يضمنون
بما اوجبوا الولي المشهود بقتله خطا من المال على المشهود عليه فاذا ضمنوا ذلك صار الولي متلفا عليهم فيملكونه
بالضمان لان المضمون ثمه المال وهو قابل للملك بسائر الاسباب فكذا بهذا السبب وحاصل الجواب امران احدهما
عدم تسليم وجود علة التساوي وهي الاتلاف والثاني وجود قابلية التملك والجواب عن قولهما ان الاصل الحكمي
للملك ان ملك الاصل المتلف وهو الدم غير مشروع اصلا يعني لا نم ذلك فانه غير مشروع اصلا في الماضي لعدم
شرعيته في وقت من الاوقات ولا في الحال لانه اجتمعت الامة عليه ولا في الاستقبال اذ الشريعة
باحتمال الوحي وقد انقطع فلا ينعقد السبب موجبا للاصل بوجه ما في الغموس فيبطل الخلف وقوله
وان الحلف على الاصل يجوز ان يكون سندا آخر للمنع وتقريره لا نم ذلك لان الخلف على الاصل انما
يثبت به ويثبت على الوجه الذي يثبت الاصل به لانه يثبت بالسبب الذي يثبت به الاصل
والاصل هو الدم المتلف وملك الدم هو ملك القصاص وملك القصاص نفسه لو صار كهلكا كان غير مضمون
بالاتلاف سواء كان الاتلاف حقيقة او حكما كما اذا قتل انسان من عليه القصاص او يتخلف الشهود
بالعفو ثم رجعوا لم يجب لمن له القصاص ضمان على القاتل والشهود وانعقاد السبب لا يكون اقوى من
ثبوت الملك حقيقة فاذا كان المتلف القصاص لا يضمنه للمالك فكيف يضمنه لمن انعقد له السبب
ولم يكن مالكا حقيقة واذا امتنع ضمان الاصل لم يتصور ضمان خلفه وهو الدية وكون ان يكون معارضة
وتقريرها ان يقال ما ذكرتم ان الدم الذي هو الاصل قابل للملك وان دل على ما ذكرتم ولكن عندنا
ما ينفيه وهو ان الخلف على الاصل الخ على ما قررتم قوله وفي المدبر جواب عن قياسهما صورة النزاع
على صورة غصب المدبر ووجهه ان الاصل في المدبر والمكاتب وهو الرقبة متى كان مملوكا مضمونا
لا محالة فكذا بدله ومعناه ان ملك الرقبة اذا كان ثابتا في محل ما تلافه يوجب ضمان خلفه فكذا
اذا انعقد السبب موجبا ولم يعمل لعارض التدبير والكتابة يكون موجبا لخلفه وهو القيمة في المدبر
والبدل في الكتابة فيكون لهم ولاية الرجوع ولم يذكر المكاتب لان حكمه يعرف من المدبر والله اعلم
قال رحمه الله واما القسم الثاني فاربعة الى اخره لما فرغ من الاحكام شرع في بيان ما يتعلق به الاحكام
وهو القسم الثاني من جملة ما يثبت بالحجج السابقة وانه اربعة اقسام بالاستقراء السبب والعلة والشرط
والعلامة وقد قيل في وجه الحصر ان ما يتعلق به الاحكام لا يخلو من ان يكون موثرا في اثبات الحكم او لا
والاول هو العلة والثاني اما ان يكون الحكم يوجد عنده اولا والاول هو الشرط والثاني اما ان يكون
دالا على وجود الحكم اولا والاول هو العلامة والثاني هو السبب والسبب يذكر ويراد به الطريق
قال الله تعالى وآتيناه من كل شيء سببا فاتبع سببا اي آتينا ذا القرنين من اسباب كل
شيء اراد ملكه طريقا موصلا الى المقصود من علم وقدرة وآلة ويذكر ويراد به الباب قال الله

وقال فرعون يا هامان ابن لي صرحا لعلي ابلغ الاسباب اسباب السموات اي ابوابها قاله السدي وعلى هذا المعنى
ورد قول زهير ومن هاب اسباب المنايا ينلنه ولو نال اسباب السماء بسلم اي من خاف الموت
واحترز الاسباب الموصلة اليه لا ينفعه الاحتراز والحيلة ويصيبه لا محالة ولو نال اسباب السماء
بسلم ويذكر ويراد به الحبل قال الله تعالى فليمدد بسبب الى السماء اي بحبل الى السقف ومعنى الكل
راجع الى امر واحد وهو ما يكون طريقا الى الشيء يتوصل به اليه فان الباب موصل الى البيت والحبل
الى السماء ومعناه في عرف اهل الشرع ما يكون طريقا الى الشيء من سلكه وصل اليه فنا له في طريقه ذلك
لا بطريقه الذي سلك فان الوقت سبب للصلوة اي طريق يتوصل بسلوكه اي بالوجود فيه غير
متلبس بشيء من العوارض الى اداء الصلوة لا بنفس الوجود على ذلك الوجه وكذلك الشهر لرمضان
واما البيت فهو سبب للحج اي طريق يتوصل بالوصول اليه الى اداء الحج لا بنفس الوصول بل بفعله
من سلك طريقا الى مصر بلغه من ذلك الطريق لا به بل بمشيه ولا يختلج في وهمك ان ذلك جمع بين
الحقيقة والمجاز او عموم المشترك لان ذلك ليس بمراد من لفظ واحد وانما اللفظان يراد بهما بحسب
الوضع معنى واحد يليق به لا غير وانما حمل الشيخ على ذلك اراده الاختصار وضيق العبارة على
ما لا يخفى على المتامل وعلى هذا يكون كلام الشيخ متنا ولا لكل ما يسمى سببا ويسقط عنه اعتراض
من قال ان كلامه غير جامع لجميع اقسام السبب قال رحمه الله واما العلة الى اخره القسم الثاني
هو العلة وهي في اللغة عبارة عن المغير ومنه سمي المرض علة والمريض عليلا واورد عليه بان الشخص
اذا ولد مريضا يسمى عليلا والمرض فيه علة غير مغير لوصف الصحة واجيب بانه سمي عليلا بالنظر مع انه لم
الى الاصل اذ الاصل في المولود الصحة وسمي الوصف المؤثر علة لتغير حال النصوص الى العموم
او لانه وصف حل بمحل فصار به المحل معلولا وتغير به حاله معا فهو علة كالجرح بالمجروح والقطع
والانقطاع والمعدم والانهدام واشار بقوله معا معا الى ان العلة وان كانت متقدمة على المعلول
بالذات فهي مقارنة له في الوجود كحركة الاصبع مع حركة الخاتم وهي في الشرع عبارة عما يضاف
اليه وجوب الحكم ابتداء والمراد بالوجوب الثبوت واحترز بقوله يضاف اليه وجوب الحكم عن
الشرط من حيث انه يوجد عنده لا انه يجب به وبقوله ابتداء عن السبب والعلامة وعلة العلة
والشرط ايضا وقيل من التعليقات فان الحكم يثبت فيها بطريق الانقلاب لا ابتداء لان
المراد بالموجب ابتداء ان يثبت بلا واسطة وهذه الاشياء لا يثبت الحكم الا بواسطة
ويدخل في هذا التعريف العلل العقلية والوضعية التي جعلها الشارع عللا كالبيع للملك والنكاح
للحل والقتل للقصاص وما اشبه ذلك والعلل المستنبطة بالاجتهاد كالاوصاف المؤثرة
في الاقيسة قوله لكن العلل الشرعية استدراك من قوله يضاف اليه وجوب الحكم وان اضيف الى والمراد وجوب الحكم
العلة لكن علل الشرع غير موجبة بذواتها فانها موجودة قبل ورود الشرع ولم يكن موجبة
لهذه الاحكام بخلاف العقلية فانها موجبة بانفسها اذ لا يتصور الكسر بدون الانكسار
وان الموجب للاحكام هو الله تعالى ولكن ايجابه لما كان غيبا عن العباد لعجزهم عن دركه شرع
العلل ونسب الوجوب اليها فصارت موجبة في حق العباد بجعل صاحب الشرع اياها كذلك في حق

صاحب الشرع هي اعلام خالصة وهذا اى ما ذكرنا ان العلل غير موجبه بذواتها بل بجعل الله مثل افعال العباد
من الطاعات فانها ليست بموجبه للثواب بذواتها لان العبد بعمله لا يستحق على مولاه شيئا الا ان الله
بفضله جعلها موجبة للثواب قال الله تعالى جزاء بما كانوا يعملون فصارت نسبة الثواب الى الافعال بفضل
الله تعالى يؤيده قوله صلى الله عليه وسلم ينشر يوم القيامة ثلث دواوين ديوان النعم وديوان الاعمال
اى الطاعات وديوان المعاصي فيقابل ديوان النعم بديوان الاعمال فيبقى ديوان المعاصي فيدخل الله الجنة بفضله وكذلك
العقاب اى المذكور في النصوص مضاف الى الكفر من هذا الوجه وهو انه ليس بموجب للعقاب بذاته بل بجعل
الله اياه سببا كما في الطاعات قال العلامه حميد الدين هذا ينزع الى مذهب الاشعري فان عنده ان
العفو عن الكفر جائز عقلا وان ورد السمع بخلافه واما على اصل اهل السنة فلا يستقيم هذا الكلام فان عندهم
ان الحكمة يقتضي تعذيب الكافر بكفره وترك تعذيبه ليس بحكمة كذا ذكر الشيخ ابو منصور في التاويلات
واجيب بان الكفر وان كان سببا بنفسه عقلا الا انه ليس سببا لذاته للعقوبات المنصوص
عليها بل ذلك بالشرع لان العقل لا يهتدي اليه ولهذا جاز التخصيص في حق بعض الكفار دون بعض واما
ان يجعل الافعال لغوا كما قالت الجبرية فانهم لم يعتبروا افعال العباد اصلا وجعلوها اضطرارية كحركات المرتعش
او موجبة بانفسها كما قالت القدرية فانهم جعلوا العباد خالقة لافعالهم فيكون سببا للثواب
والعقاب بنفسه فيستحق العبد الثواب والعقاب بفعله فلا اى فلا يصح ان يكون فكذلك حال
العلل اى لا يكون موجبة بذواتها كالعلل العقلية ولا مهدرة بل يكون موجبة بجعل الله اياها كذلك
ثم استدل الشيخ بدلالة الاجماع على ان العلل غير مهدرة بقوله وقد اجمع الفقهاء على ان الشاهد بعلة
الحكم كما اذا شهدا على طلاق امرأته قبل الوطي او اعتاق عبده فقضى القاضي بوقوعهما وضمن الزوج
نصف المهر ثم رجعا ضمنا نصف المهر للزوج والقيمة للمولى لانهما اثبتا علة التلف فكان التلف مضافا
اليهما مع ان الشهادة علة العلة فاولى ان يضاف الى حقيقة العلة قال رحمه الله واما الشرط الخ
الشرط في اللغة هو العلامة اللازمة ومنه اشراط الساعة لعلاماتها اللازمة لها ومنه الشروط
للصكوك لانها علامات دالة على الصحة والتوثق لازمة ومنه الشرطي بالسكون والحركة لانه نصب نفسه
على زي وهيئة لا تفارقه في اغلب احواله فكان لازما ومنه شرط الحجام وهو مصدر شرط الحاجم يشرط لان
بفعله يحصل في المحاجم علامة لازمة قيل وكانه قيد باللازمة التمييز بينه وبين العلامة وفيه نظر
لانه ادعى اللغة وح لا يجوز تقييده بشيء من نفسه وفي الشرع اسم لما يتعلق به الوجود دون الوجوب
اى يتوقف عليه وجود الشيء ويوجد عند وجوده ولا يثبت به فمن حيث لا يتعلق به الوجوب علامة
ومن حيث يتعلق به الوجود يشبه العلل فسمي شرطا كالدخول في قول الرجل لامرأته ان دخلت الدار
فانت طالق فان الطلاق يتوقف على وجود الدخول ويصير الطلاق عند وجود الدخول مضافا الى الدخول موجودا
عنده لا واجبا به بل بقوله انت طالق وقد يقام الشرط مقام العلل على ما نبين في باب تقسيم الشرط
ان شاء الله واما العلامة فهي الامارة لغة كالميل والمنارة للمسجد وفي الشرع ما يعرف الوجود من غير ان
يتعلق به وجوب ولا وجود فهو دليل على ظهور الحكم عند وجودها فحسب كالتكبيرات في الصلوة اعلام على الانتقال
والاذان علم للصلوة والتلبية للحج فكان دون الشرط وهذا الذي ذكرنا من المعاني اللغوية والشرعية

هو تفسير هذه الجملة اى بيان حقيقة السبب والعلة والشرط والعلامة وكل ضرب منها منقسم في حق
الحكم والابواب الاتية لبيان اقسامها قال رحمه الله باب تقسيم السبب الى اخره تقدم في باب بيان
اسباب الشرايع ان وجوب الاحكام اى نفس الوجوب متعلق باسبابها وانما يتعلق بالخطاب وجوب الاداء
والسبب اقسام اربعة في حق الحكم وقيد بذلك لان اسباب الاشياء كثيرة لا تحصى وهذا التقسيم ليس
باعتبار الحقيقة وكذلك اقسام العلة والشرط والعلامة وذلك لان الشيخ جعل السبب المجازي قسما
والذي هو شبيه العلل قسما اخر وهو يقتضي ان يكون غير القسم الاول وليس كذلك ولا باعتبار الجهات
لما قيل ان اعتبار الجهة في مثل هذه المواضع مجوز لان هذه التقاسيم باعتبار التعدد في الخارج والذي لا تعدد
في الخارج فانما هو باعتبار الجهات وعلى اعتبارها لا ينحصر على اربعة فيكون التقسيم باعتبار ما يطلق
عليه اسم السبب والانسام في الحقيقة ثلثة صرح به في اخر الباب قيل انما قدم السبب في التقسيم
والتقسيم لتقدمه وجودا على هذه الثلثة ثم قدم العلة لكونها موثرة فكان لها زيادة عليها الا يقال
كان من حق الشرط ان يقدم على العلة لان عملها موقوف على وجوده لان العلة موثرة والمقصود هو
التاثير فقدمت عليه لا يقال فعلى هذا وجب تقديمها على السبب قد يكون مكملا للعلة والعلة صفة
من صفاته على ما يجي وهو مقدم وجودا فهذا التاثير فقدم عليها وقدم الشرط على العلامة لنوع تعلق الحكم
به فاما العلامة فليس لها في السبق ولا معنى التاثير والتوقف فاخرت وقد قيل في وجه الحصر ان
المفضي الى الحكم لا يخ اما ان يكون في الحال او المآل والثاني السبب المجازي والاول اما ان يكون مشابها للعلل
او لا والاول سبب له شبهة العلل والثاني اما ان يكون له تاثير او لا فالاول سبب في معنى العلة والثاني السبب
الحقيقي قال رحمه الله اما السبب الحقيقي الى اخره قوله ما يكون طريقا الى الحكم كالجنس وقوله من غير
ان يضاف اليه وجوب احتراز عن العلة وقوله ولا وجود احتراز عن الشرط وقوله ولا يعقل فيه معاني العلل اى
لا يوجد له تاثير في الحكم بوجه بواسطة او بغير واسطة احتراز عن السبب الذي له شبهة العلل
عن السبب الذي فيه معنى العلة قيل ولا بد من قيد اخر ليخرج السبب المجازي فانه طريق الى الحكم في المآل
لا في الحال كما بين في بيان وجه الحصر ويمكن ان يقال تركه لان المراد من كونه في الحال اولان السبب المجازي
لما كان هو السبب الذي له شبهة العلل كما ذكرنا كان القيد المخرج للسبب الذي له شبهة العلل مخرجا
له وقوله لكن يتخلل بينه وبين الحكم علة اى لا تضاف الى السبب هو بيان خلو عن معنى العلة فانه اذا اضيف
العلة الى السبب صار للسبب حكم العلل فيصير من القسم الرابع وذلك اى القسم الرابع مثل سوق الدابة
وقودها وقوله هو اى كل واحد من سوق الدابة وقودها وفصله عما قبله للاستيناف سبب لما يتلف
بالدابة من النفس والمال حال السوق والقود لانه اى السوق والقود الى الاتلاف لا انه موضوع له حتى يكون
علة لكنه بمعنى العلة لانها تحملان الدابة على الذهاب كرها ولهذا كان مشيها على موافقة طبع القايد و
السايق فصار فعلها مضافا الى المكلف فيما يرجع الى بدل المحل اما فيما يرجع الى جزاء المباشرة فلا حتى لا يحرم
عن الميراث ولا يجب القصاص ولا الكفارة قال القاضي لهذا السبب حكم العلة من كل وجه لان علة الحكم
للحدث به صارت العلة مع حكمها حكما له ويصير حكمها مضافا اليه بواسطتها وكذلك اى كسوق الدابة
وقودها شهادة الشهود في القصاص فانه سبب لقتل المشهود عليه في حكم العلة لان حد العلل فيه

لان السبب — معانيه — طريقا — طريق

اى فى فعل الشهادة او فى كلام الشهود لم يوجد لتخلل الواسطه بينه وبين الحكم لكنه اى فعل الشهادة طريق محض
خالص الى القتل لان الشهادة لم يوضع له فى الاصل وليس لها فيه تاثير بوجه ولم يستلزمه فكان فعل الشهادة
سببا لا علة ولهذا لم يجب به اى بفعل الشهادة القصاص عند الرجوع بعد استيفاء القصاص من المشهود
عليه لانه جزاء المباشرة التى هى علة ولم يوجد فيهم وقد سلم الشافعى هذا اى كون الشهادة سببا لا
مباشرة للقتل حقيقة وكون القصاص جزاء المباشرة لكنه جعل السبب المولد بالعمد الكامل بمنزلة المباشرة
وقد وجد ذلك اما جعله السبب الموكد بالعمد الكامل بمنزلة المباشرة فى ايجاب القصاص فلان السبب اذا قوى
وادى الى الهلاك غالبا احتاج الى الزجر دفعا للفساد فالحق بالقتل ووجب دفع الفساد واما ان ذلك قد وجد
فلان الشاهد يمكن للمشهود عليه وقصد اتلاف شخص بعينه اذ لا يمكنه التخلص عنه الا بالتمكين فصار
شهادته معينة للقتل بخلاف حفر البير ووضع الحجر لانه لم يقصد بها اتلاف انسان بعينه فلا يوجب
القود قيل ومعنى قوله المولد بالعمد ما ذكر فى التهذيب انهم لو قالوا عند الرجوع عن الشهادة تعمدنا وعلمنا
انه يقتل بشهادتنا تجب القصاص لانه سبب كالاكراه وكذا لو قالوا تعمدنا ولم نعلم انه يقتل بقولنا وهم
ممن لا يخفى عليه ذلك وجب القصاص ولو قالوا تعمدنا ولم نعلم انه يقتل بقولنا وهم ممن يجوز ان يخفى
عليهم مثله لقرب عهدهم بالاسلام حلفوا وعزروا ولا يجب القصاص عليهم وتجب عليهم دية مغلظة
من جملة فى اموالهم وقلنا ان الشهادة ليست بفعل قتل وما ليس بفعل لا يجب به ما يجب بالقتل اما الاولى
فظاهر اذ هى غير موضوعة للقتل وتخلف عنها القتل فى اكثر الصور وانما يصير قتلا بواسطة ليست
فى يد الشاهد وهى حكم القاضى واختيار الولى قتل المشهود عليه اى مباشرته بالاختيار اذ ليس فى وسعهم
ايجاد ما يظهر القاضى او يوجبه ولا ايجاد اختيار الولى واما الثانية فلانه شرع بطريق المماثلة ولا
مماثلة بين التسبيب والمباشرة وهذا الجواب بطريق المعارضة ولقائل ان يقول الخصم لم يدع ان الشهادة
مباشرة ولم ينكر ان الشهادة ليست بقتل وانما الحق السبب الموكد بالعمد الكامل بالمباشرة وما ذكرتم لا ينافى
ذلك والجواب انه لا ينافى فى ذلك لانه اذا لم يجب به ما يجب بالقتل لا يكون بمنزلة المباشرة لان كونه يجب به
ما يجب بالقتل وقلنا نحن بان لا كفارة جواب اخر توجيهه انا قد بينا فيما سبق ان لا كفارة على المسبب وهو
الحافر او الواضع لانه جزاء قاصر لوجوبها بعينه للمباشرة فالقصاص الذى هو جزاء كامل يعتمد المباشرة اولى
ان لا يجب فان قيل روى عن ابى بكر رضى الله عنه انه قتل شهود القصاص بعد الرجوع وروى عن على رضى الله عنه
انه شهد عنده رجلان بالسرقة على رجل فقطع يده ثم جيء باخر فقالا اوهمنا انما السارق فقال لا اخذ بكما على
هذا واغرمكما الدية ولو علمت انكما تعمدتما على الاول لقطعت ايديكما فثبت ان العمد يوجب القصاص فالجواب
ان حديث ابى بكر رضى الله عنه غريب جدا ولو ثبت ان يحمل على السياسة وحديث على رضى الله عنه خرج على وجه
التهديد لما ثبت من مذهبه ان اليدين لا تقطعان بيد واحدة على انهما مخالفان النص القاطع الدال
على وجوب المماثلة قوله وانما صار هذا القسم يعنى شهادة الشهود سببا فى حكم العلل لان مباشرة
القتل ترتيب على فعل الشهادة وما ترتب عليه حكم فهو علة اما الاولى فلانه لم يكن للولى ولاية الاستيفاء
قبله وانما حدث به فكان استيفاؤه مرتبا على فعلهم واما الثانية فظاهرة لكن لما كان المباشرة
حادثه باختيار المباشر صار مفضيا اليه لا موثرا فيه فمن حيث الافضاء صار سببا ومن حيث

عليه صار علة فصار سببا فى حكم العلة فصلح ايجاب ضمان المحل وهو الدية ولم يصلح لايجاب ما هو جزاء
المباشرة من وجوب القصاص والكفارة وحرمان الميراث عملا بالوجهين فان قيل لو كان اختيار المباشر
مبطلا للعلية لكان اختيار المكره مبطلا لعلية الاكراه واللازم باطل لان القصاص يجب على المكره وليس
ذلك جزاء السبب فالجواب ان الشيخ رحمه الله اطلق الاختيار والمطلق ينصرف الى الكامل وهو الاختيار الصحيح
وليس ذلك موجودا فى الاكراه قال رحمه الله واذا اعترض على السبب علة لا انضاف اليه اخره لما فرغ
من بيان السبب الذى له حكم العلل شرع فى بيان السبب المحض اى الحقيقى فقال واذا اعترض على السبب
علة لا تضاف اليه بوجه كان ذلك السبب سببا محضا وفرع على ذلك مسائل كدلالة الرجل على مال
رجل ليسرقه او ليقطع عليه الطريق او نفسه ليقتله ففعل المدلول لم يضمن الدال شيئا لان الدلالة
سبب محض وهو طريق الوصول الى المقصود وتخلل بينها وبين المقصود علة غيره غير مضافة الى الدلالة وهو
الفعل الذى باشره المدلول باختياره لانه بالدلالة لم يثبت له حق الاخذ بخلاف الشهادة لانها تثبت
حق الاستيفاء فان قيل ما ذكرتم وان دل على ان العلة غير مضافة الى الدلالة ولكن عندنا ما ينفيه وهو
ان الاختيار لم ينشا الا من الدلالة فكان الدال باعثا مستعملا له كما فى الامر باباق عبد الغير فانه اذا
ابق ضمن الامر بالاجماع بل هذا اولى لان الدلالة اقوى تاثيرا فى السرقة من الامر بالاباق فالجواب انا
لا نسلم ان الاحسان ينشا من الدلالة بل هو بخلق الله كسائر الافعال وانما الناشى منها حصول العلم بالمال ومحله
وذلك يفضى الى المقصود فهو سبب لم يكن فيه شىء من معنى العلة ومثله دلالة الرجل فى دار الاسلام قوما
من المسلمين على حصن فى دار الحرب بوصف طريقه فاصابوه بدلالته لم يكن الدال شريكا لانه صاحب سبب
محض الا اذا ذهب معهم فدلهم على الحصن لان فعله حينئذ سبب فيه معنى العلة ولا يلزم عليه مسئلة السعى
الى السلطان بغير حق فانه ضامن مع انه صاحب سبب محض كالدال لان ذلك اختيار المتاخرين من اصحابنا
لغلبة السعاة فى هذا الزمان قال ابو اليسر فى اصوله بعض مشايخنا يفتون بالضمان فى السعى بغير
حق مطلقا وبعضهم قال ان كان السلطان معروفا بالظلم وتغريم من يسعى به اليه والا لا ونحن لا نفتى به
فانه خلاف اصول اصحابنا ولكن لو راى القاضى تضمين الساعى له ذلك لان الموضع موضع اجتهاد فيتبع الى رايه
لينزجر السعاة ومثله اى ومثل الدال على الحصن بالوصف رجل قال لاخر تزوج هذه المراة فانها حرة
فتزوجها واستولدها ثم ظهر انها امة لم يرجع المتزوج على الدال بقيمة الولد التى اداها الى المالك لما
بينا انه صاحب سبب محض فان اخباره سبب الوصول الى المقصود ولكن تخلل بينه وبين المقصود
وهو الاستيلاد علة غير مضافة الى السبب وهى عقد النكاح الذى باشره باختيارهما بخلاف
ما اذا زوجها على انها حرة فانه يرجع المستولد بضمان قيمة الولد على المزوج لانه صار صاحب علة
لان الاستيلاد مبنى على التزوج والتزوج مشروط بالحرية فكان شرط الحرية بمنزلة الوصف
اللازم للتزوج فيكون الاستيلاد مبنيا عليه كالتزوج فصار الشارط لها صاحب علة وصار
كانه قال انا الكفيل بما يلحقك بسبب هذا العقد وفيه تعليله لان ما لزمه من الضمان لزم بالاستيلاد
والاستيلاد حكم التزوج لانه موضوع له فكان المزوج صاحب علة فيضاف اليه وفيه نظر
لاستلزامه ضمان المزوج بشرط الحرية اولا وكذلك اى وكما قلنا ان المتزوج لا يرجع على المخبر بالحرية

موضع

قلنا في الموهوب له اذا استولد الجارية ثم استحقت لم يرجع بقيمة الولد على الواهب لان هبته سبب
محض لا يضاف اليه مباشرة الاستيلاد بوجه لان الهبة ليست بموضوعة للاستيلاد بل هي موضوعة
لاظهار الجود واثبات الملك والملك يتحقق بلا استيلاد وكذلك اي وكما ان الموهوب له لا يرجع بقيمة الولد كذلك
المستعير اذا اتلف المستعار ثم ظهر الاستحقاق فضمن قيمته لا يرجع على المعير بضمان الاستحقاق
لما قلنا ان السبب المحض لا يضاف اليه الحكم والاعارة سبب محض لا يضاف الاستعمال الذي هو علة التلف اليه
بخلاف المشتري اذا استولد المشتراة ثم ظهر الاستحقاق فانه يرجع بقيمة الولد وثمن الجارية على البايع
بصيرورته كفيلا عن المشتري لان البايع شرط على المشتري بدلا هو الثمن ومبنى المبادلة على المساواة
في البدلين في حكم السلامة فكما كان الثمن سالما للبايع ينبغي ان يكون المبيع سالما للمشتري وذلك بان يجعل البايع
كفيلا بسبب تمليكه البدل فصار كانه قال للمشتري ان علقت منها حر بحكم بيعي فان ضمنك احد بحكم باطل
فانا كفيل لك بما ضمنك وانما قال بحكم باطل لان حكم الاستحقاق في زعم البايع باطل ولذلك اي ولان الرجوع على البايع
باعتبار معنى الكفالة لم يرجع المشتري بالعقر لو ضمنه لانه قيمة ما سلم له من منافع البضع فلم يكن غرما
فان اللازم بالعوض لا يسمى غرما فلم تصح الكفالة هذه الطريقة بعض مشايخنا اختارها الشيخ وقال شمس الائمة
المشتري انما يرجع بقيمة الاولاد لان بمباشرة عقد الضمان التزم البايع صفة السلامة عن العيب ولا
عيب فوق الاستحقاق وبمباشرة عقد التبرع لا يلتزم سلامة المعقود عليه عن العيب ولهذا لا يرجع
بالعقر في الوجهين لانه بدل عما استوفاه ولان رجوعه ليس بسبب العيب فيما استوفاه وان كان
البايع ضمن له صفة السلامة قيل وهذا اصح لان شمس الائمة ذكر في كتاب العارية عبد ماذون له آجر دابة
من رجل فنفقت تحته فاستحقها رجل وضمن الراكب قيمتها يرجع بها على الماذون كما يرجع على الحر لانه صار
مغرورا من جهته باشتراطه العوض لنفسه والماذون يواخذ بضمان الغرور كالحر وهذا يتبين
خطا بعض المتاخرين من مشايخنا رحمهم الله ان ضمان الغرور كضمان الكفالة وان الغار يصير كالقائل
للمغرور ان ضمنك احد بسبب ركوب هذه الدابة او استيلاد هذه الجارية في البيع فانا ضامن لك
ذلك لانه لو كان هذا بطريق الكفالة لما يواخذ به الماذون فان العبد الماذون لا يواخذ بضمان الكفالة ولكن
الطريق ان من باشر عقد المعاوضة فهو ملتزم سلامة المعقود عليه عن العيب ولا عيب فوق الاستحقاق
فالرجوع عليه لهذا الى هذا لفظه وفيه بحث لان الذاهب الى تلك الطريقة ان ادعى كليتها فالاعتراض صحيح لورود
النقض بصورة اجارة الماذون وان اقتصر بها على صورة البيع كما في الكتاب فليس بصحيح والشيخ لم يذكرها في
الكتاب الا في البيع فلا يكون النقض واردا قال رحمه الله ولا يلزم على هذا دلالة المحرم الى اخره هذا سوال على
على الاصل المذكور وهو ان الحكم لا يضاف الى السبب المحض مع وجود العلة وتقريره دلالة المحرم على الصيد سبب
محض ومع هذا يوجب الضمان اما انها توجب الضمان فلحديث ابي قتادة واما انها سبب محض فلانها تخلل
بينها وبين المقصود فعل فاعل مختار وهو قتل المدلول وقوله لان الدلالة جوابه وتقريره انا لا نسلم ان الدلالة
سبب محض بل هي في الدلالة ان الصيد مباشرة والمباشرة توجب الضمان اما ان المباشرة موجبة
له فظاهر واما ان الدلالة مباشرة فقد بينه الشيخ بقوله الا يرى ان الصيد يبقى امنا عن المدلول
اذا صحت الدلالة اي وجدت شرايطها بان لا يكون المدلول عالما بمكان الصيد اذ لو كان عالما به

جنايه

لما زال امنه بالدلالة فوجودها كعدمها وان يصدقه المدلول حتى لو كذبه وصدق غيره لا ضمان على المكذب
وان يتصل القتل بالدلالة محرما وقت القتل حتى لو كان محرما وقت الدلالة وحلالا وقت القتل لا جزاء على الدال
الجزاء لان الوجوب يتقرر عند القتل فيجب الاحرام عند القتل ولهذا قال الشيخ غير انها يعرض الانتقاض يعني
بانتفاء الشرط فلم يجب الضمان بنفس الدلالة لا من حيث هي ليست بعلة بل بشرط الاستقرار بان يتصل به القتل حال كون الدال محرما وقت القتل لاحتمال ان يتوارى الصيد عن المدلول فلا يقدر عليه — والاستقرار
فيعود امنا كما كان فان قيل اليس قوله اذا صحت الدلالة مغنيا عن قوله غير انها تعرض الانتقاض فان
صحة الدلالة مفسرة بوجود الشرايط ومن جملتها اتصالها بالقتل قلنا بلى ولكن صرح به لكونه معظمها
لزوال الامن به حقيقة واذا لم يكن بنفسها علة بل بشرط القرار كان بمنزلة الجراحة تستاني فيها
اي ينتظر ما آل امرها المعرفة قرارها في حق الضمان لان برءها متوهم على وجه لا يبقى لها اثر واذا اتصل بها
القتل زال الامن وصار مباشرة عدوان فاما الدلالة على مال الناس فليست بمباشرة عدوان لانه غير
محفوظ بالبعد عن ايدي الناس حتى يكون الدلالة ازالة للحفظ وهذا من جهة المحل واما الفاعل وهو الدال ايضا
لم يلتزم الحفظ فلا يصير جانيا بازالته بالدلالة فبقيت دلالته سببا محضا والشيخ لم يذكر الثاني اختصارا
وقوله ولا يلزم دلالة المودع جواب عما يرد على قوله الدلالة على مال الناس ليست بمباشرة عدوان وتقريره
لا نسلم انها ليست بمباشرة عدوان فانها لو كانت كذلك لما لزم المودع الضمان اذا دل السارق على الوديعة
واللازم باطل فالملزوم مثله والملازمة ظاهرة وتقرير الجواب ان الضمان عليه ليس باعتبار الدلالة بل باعتبار
انه باشر جناية على ما التزمه من الحفظ بالتضييع فصار ضامنا بالمباشرة دون ان يضمن بفعل المدلول مضافا
اليه بطريق التسبيب ورد بان الاجنبي ايضا التزم بالاسلام ان لا يدل السارق على مال آخر وقد ترك ما التزم
بالدلالة فيضمن واجيب بان الالتزام بعقد الاسلام انما هو حق الله وقع ضمنا وموجب ذلك الاثم ونحن نقول
به وفي الوديعة والاحرام وقع التزام الامن والحفظ قصدا والدلالة تنافيهما واذا كان كذلك كان حكم المحرم
في الجناية على موجب عقد الاحرام حكم المودع وكان صيد الحرم لكونه راجعا الى بقاع الارض مثل اموال الناس
وبيانه ان الصيد لو كان في بقعة لا يجوز التعرض فيها وهو الحرم كان الدال ضامنا واذا كان خارج الحرم
لم يكن ضامنا كاموال الناس فانها ان كانت وديعة عند شخص يضمن بالدلالة عليه والا لا يضمن والله اعلم
قال رحمه الله ومن دفع الى صبي سكينا او سلاحا الى اخره هذه امثلة اخرى للسبب المحض لان الدفع طريق
الى التلف واعترض عليه علة لا تضاف اليه وهو ان وجاه اي ضرب بالسكين نفسه باختياره لان الدافع
انما امر بالامساك لا بالاستعمال وانه تلف بالاستعمال وهو مختار فيه واذا سقط عن يد الصبي عليه فجرحه
كان الضمان على الدافع لانه اضيف اليه الهلاك هاهنا لان الهلاك لم يحصل بمباشرة فعله باختياره بل
بامساكه الذي هو حكم دفع الدافع فيضاف الى الامساك ما لزم منه فصار الدفع في هذه سببا له حكم العلة
من حيث ان علة التلف وهي السقوط تضاف اليه وكذلك اي وكدفع السلاح في كونه سببا محضا في حال وسببا
يشبه العلة في اخرى حمل غاصب حمل صبيا حرا لا يعبر عن نفسه ولا ولاية له عليه الى بعض المهالك كالحر
او البرد او الشواهق او كانت الارض مأسدة او محياة فهلك بذلك الوجه اي بالحر والبرد او بالسقوط
من شاهق الجبل او افترسه السبع او لدغته الحية كانت عاقلة الغاصب يعني الذي حمله الى المهلكة

ضامنا للدية استحسانا فلو قال الضامنة كان احسن وليس بواضح لجواز ان يكون الشيخ اراد به
النسبة اى ذات ضمان كقوله تعالى بقرة لا فارض وكقوله السماء منفطر به وفى القياس لا شى عليهم وهو
قول زفر والشافعى لان الحر لا يضمن بالغصب فان ضمان الغصب يختص بالاموال والحر ليس بمال فالنقل
لم يكن غصبا وصار كنقله باذن الولى وحصل فى يده بغير صنعه الا يرى انه لو مات بمرض لا شى عليه وجه
الاستحسان انه تسبب لاتلافه بغير حق باستيلائه عليه والمسبب اذا كان متعديا فى تسبيبه ضمن
للدية على عاقلته كحافر البئر وذلك لانه بيده عليه ويد عليه مسكة لحفظه فاذا ازال يده بطريق
التعدى فقد زال مسكة الحافظ وصار الصبى فى يد الغاصب حكما وحقيقة لوجود الاستيلاء عليه
بلا معارضة فان الصبى لا يعارضه بيده ولا بلسانه اذ لا عبارة له فصار النقل مضافا الى يد الغاصب
كما فى الدابة فكان تحصيله فى ذلك الموضع تعديا والتلف مضاف الى الحصول فى ذلك الموضع فكان تقريبه
الى المهلكة سببا فى معنى العلة باعتبار الاضافة فانه يقال لولا تقريبه الى المهلكة لما اصابته آفة هذا
وجه كونه سببا يشبه العلة واذا قتل الصبى فى يده اى يد الغاصب وفى بعض النسخ عنده رجلا فضمن عاقلته
الصبى الدية لم ترجع على عاقلة الغاصب لان الصبى انشأ القتل باختياره وكذلك اذا مات الصبى بمرض
لم تضمن عاقلة غاصبه شيئا لما قلنا انه سبب محض اعترض عليه علة لم تضف اليه وهذه جهة
كونه سببا محضا وعلى هذين الوجهين من حمل صبيا ليس له عليه ولاية على دابة كان حمله سببا للتلف
لانه مفض اليه فان سقط منها سواء كانت الدابة واقفة او سائرة بنفسها ضمنت عاقلة الحامل
الصبى يعنى ديته سواء كان الصبى ممن يقدر على امساك نفسه على الدابة او لا لان الحامل مسبب لاتلافه
بالحمل فانه لولا حمله لما سقط وهو متعد فيه لعدم ولايته عليه شرعا فلم يوجد علة صالحة لاضافة
الحكم اليها فبقى مضافا الى الحمل وصار الحامل بمنزلة صاحب العلة لان المسبب كالمباشر فى هذا الباب
وان ساقها الصبى فان كان بحيث يضر فيها اى يستمسك عليها كان مختارا فى تسييرها وانقطع
التسبيب بهذه المباشرة الحادثة وان لم يكن كذلك كان عاقلة الحامل ضامنة لدية الصبى لانه
بمنزلة المتاع الموضوع عليها فلا يمكن السير اليه فبقى مضافا الى الحمل وكذلك رجل قال لصبى اصعد هذه
الشجرة وانفض ثمرتها لنأكل انت او لنأكل نحن ففعل فعطب لم يضمن لانه صاحب سبب لتخلل ما هو علة
وهو صعود الصبى باختياره لمنفعة نفسه بينه وبين السقوط والهلاك فانقطع نسبة الحكم عن
السبب ولو قال لآكل انا ضمن ديته على عاقلته لانه صار بمنزلة صاحب العلة لما وقعت المباشرة
له فانه بامره صار مستعملا له فى النفض بمنزلة الآلة واضيف فعل الصبى اليه فصار امره سببا
فى معنى العلة فان قيل اسناد الاكل الى الامر يوجب تمام الدية واسناده الى الصبى لا يوجب شيئا
فاسناده اليهما يقتضى ان يوجب نصف الدية لكونه جامعا بين ما يوجب الضمان وما لا يوجبه
كما اذا لدغته حية وجرحه انسان فالجواب ان الاصل ان يضاف الحكم الى العلة والسبب وان
كان صالحا للاضافة الا انه لا يضاف اليه الا عند تعذر الاضافة الى العلة والسبب وان كان
~~صالحا للاضافة الا انه لا يضاف اليه الا عند تعذر الاضافة الى العلة~~ بالكلية ولم تتعذر هنا
لان صعوده باختياره لمنفعة نفسه علة صالحة لاضافة الحكم اليه وقد وجد فاضيف اليه الحكم

دون اشتراك الامر نفسه فى المنفعة بقوله لنأكل لانه وان كان صالحا للاضافة لكنه سبب ومسائلنا
على ان السبب المحض لا يضاف الحكم اليه ويضاف الى السبب الذى فى معنى العلة كثيرة **قال رحمه الله**
واما الذى سمى سببا الخ قد يسمى الشى سببا مجازا وذلك كقول الرجل انت طالق ان دخلت الدار وانت
حر ان دخلت الدار ومثل النذر المعلق بدخول الدار كقوله ان دخلت الدار فعلى كذا وكذلك النذر المعلق
بساير الشروط وذكر هذا لئلا يتوهم ان المعلق بشرط يريد كونه سببا فى الحال اذ الغرض من هذا التعليق
حصول الشرط واذا كان كونه مرادا كان مفضيا الى وجود الشرط بخلاف التعليق بشرط لا يريد كونه
فاشار الشيخ بقوله والنذر المعلق بدخول الدار وساير الشروط الى ان الوجهين سواء فى عدم السببية
فى الحال وكذا اليمين بالله سمى سببا للكفارة مجازا والحاصل ان اطلاق السبب على اليمين سواء كانت
بالله او بغيره مجاز وخصت بتسميته مجازا وان كان غيره من الاقسام غير القسم الاول مجازا لخلوه عن
معنى الافضاء بخلاف غيره فان يوجد معنى العلة يوجد معنى الافضاء مع زيادة معنى التاثير وانما سمى سببا
مجازا لان ادنى درجات السبب ان يكون طريقا الى الحكم وليس شى من اليمين كذلك اما الاولى فلما بينا
فى اول هذا الباب وانما قال ادنى درجات مع انه فى السبب حقيقة لان السبب الذى هو علة او فيه
معنى العلة طريق الى الحكم مع نوع تاثير فالذى لا تاثير فيه يكون ادنى حالا من الذى فيه نوع تاثير واما
الثانية فلان اليمين شرعت للبر واذا وجد البر انتقض وهو الحنث وبدون الحنث لا جزاء
ولا كفارة فتبين ان مانع الحكم لا يمكن جعله سببا لثبوته وطريقا اليه فى الحال فلا يكون الحلف المذكور
سببا فى الحال لكنه اى الحلف المذكور يحتمل ان يؤول اليه ان يفضى الى الحكم وهو الجزاء والكفارة
عند زوال المانع وهو البر سمى سببا مجازا تسمية الشى باسم ما يؤول اليه كقوله تعالى انى ارانى اعصر
خمرا وقوله تعالى انك ميت وانهم ميتون قوله وهذا عندنا اى ما ذكرنا ان المعلق واليمين ليسا بسببين
فى الحال هو مذهبنا وقد فرعنا على ذلك فيما تقدم جواز التعليق بالملك فى الطلاق والعتاق وعدم جواز
التكفير قبل الحنث والشافعى رحمه الله جعله سببا فى معنى العلة وقد تقدم بيانه والتفريع ايضا
ثم اصحابنا رحمهم الله بعد ما اتفقوا على ان تسميته سببا مجاز اختلفوا فى اشتماله على شبهة الحقيقة
فذهب العلماء الثلثة الى ان لهذا المجاز شبهة الحقيقة حكما اى جهة كونه علة حقيقة من حيث الحكم
وذهب زفر الى خلاف ذلك واختلف الشارحون فى المشار اليه بقوله لهذا المجاز فقال بعض الشارحين
المراد به التعليق وهو اختيار صاحب المنتخب فان الدليل من الجانبين يصح بالنسبة الى التعليق لا المعلق
فان التعليق موجبه البر المعلق على قولنا وكذا قول الشافعى هو تصرف من الحالف انما هو التعليق لا المعلق
وهو قوله انت طالق مثلا وقال صاحب الكشف المراد به المعلق لان احتمال السببية عند وجود الشرط
للمعلق لا للتعليق اذ لا يبقى بعد وجود الشرط وهذا واضح فيكون المراد من قول اصحابنا التعليق المعلق وفيه
نظر سياتى بيانه ويتبين ذلك اى الخلاف فى مسئلة التنجيز هل يبطل التعليق او لا والتعليق توقيف
الحكم على امر والتنجيز ارساله فاذا قال لامراته انت طالق ثلثا بعد قوله انت طالق ثلثا ان دخلت
الدار يبطل التعليق عند العلماء الثلثة حتى لو عادت اليه بعد زوج آخر ثم وجد الشرط لم يقع شى
لان اليمين سواء كانت بالله او بغيره شرعت للبر فيكون هو المقصود وما هو المقصود شرعا

مدنترك عند عروض هوى النفس فلا بد من ان يكون مضمونا بالجزا ليتحقق معنى البر من الحمل او المنع مخافة
لزوم الجزاء واذا صار مضمونا به صار لما ضمن به البر للحال وهو الطلاق والعتاق والكفارة مثلا شبهة
الوجوب اي الثبوت في الحال والملزوم حق ما للازم مثله بيان الملازمة ان ما هو مضمون بشي عند فواته
ففي حال قيامه لذلك الشي شبهة الثبوت كالمغصوب فانه مضمون بقيمته عند فوات العين وفي حال
قيام العين لها شبهة الثبوت اما انه مضمون بقيمته فظاهر واما ان القيمة لها شبهة الثبوت حال
قيام العين فلصحة الابراء عنها والرهن والكفالة بها حال قيامها ولو لم يكن لها ثبوت من وجه لما صحت
هذه الاحكام كما لا تصح قبل الغصب وذكر في شرح التقويم في بيان الملازمة ان البر لغير وما كان كذلك
فهو ثابت من وجه دون وجه وبين الاول بانه واجب للاحتراز عن هتك حرمة اسم الله تعالى او وجوب
لزوم الجزاء وبين الثاني بان البر من حيث انه واجب كان ثابتا ومن حيث انه غير واجب لعينه كان
معدوما في نفسه فثبتت عرضية العدم والجزاء يلتزم عند فوات البر فاذا ثبت له عرضية العدم
ثبت بقدرها عرضية الوجود للجزا فيثبت بسببه عرضية الوجود ليكون الحكم ثابتا قدر سببه
فعرف ان للمعلق شبهة الثبوت فان قيل عرضية العدم من الوجه الذي قلتم مسلم لكن لا نم عرضية
الوجود للجزاء بهذه العرضية لان ثبوت الجزا متعلق بفوات البر بعد الثبوت لا بالعدم الاصلي
ولهذا لا تجب الكفارة في الغموس لان عدم البر فيها اصلي قلنا ما ذكرتم مسلم في اليمين بالله تعالى ولكن في التعليق
قد يثبت الجزاء عند عدم البر من الاصل كما يثبت عند فوات البر بعد الوجود فانه لو قال ان فعلت
امس كذا فامراته او عبده كذا وقد كان فعل وقع الطلاق وما نحن بصدده من هذا القبيل فعرضية
عدم البر على اي وجه كان توجب عرضية وجود الجزا بقدرها وفي هذا الجواب نظر لان فيه تخصيص
بعض افراد هذا المجاز لشبهة الحقيقة وهو المعلق بلا مخصص لا يقال تبين فائدة الخلاف في هذا
الفرد دون غيره مخصص له لان ذلك لا يستلزم التخصيص اذ ظهور الفائدة في بعض الافراد لا ينافي
اجراء القاعدة على عمومها وعلى هذا كان المشار اليه في قوله لهذا المجاز شبهة الحقيقة هذا القسم باسره
لا التعليق وحده ولا المعلق كذلك والصحيح من الجواب عن ذلك السوال ان كون ثبوت الجزا متعلقا
بفوات البر لا بالعدم الاصلي ولكن كلامنا ليس في ثبوته بل في عرضية ثبوته ولا بعد في ان يكون ثبوت
شي متعلقا بامر وعرضية ثبوته بامر اخر وعن الغموس بانها لا يصلح للسببية والسببية وشبهتها
تستلزم الصلاحية واذا كان كذلك اي اذا كان لهذا المجاز شبهة السببية لم يبق الشبهة الا في محله
اي محل السبب وقيل محل الشبهة وتذكيره باعتبار عدم ترتب الشبهة على مذكر اذ لا يقال شبه
وشبهة ومعناه لا بد لها من محل وهي غير مستغنية عنه كما ان الحقيقة لا تستغني عنه وهذا لان الشبهة
لا تثبت فيما لا تثبت فيه الحقيقة الا يرى ان شبهة النكاح لا تثبت في حق الرجال والبهايم وشبهة البيع لا تثبت
في حق الحر والميتة لانتفاء ثبوت الحقيقة فيهما فاذا فات المحل بتنجيز الثلث بطل الشبهة فبطل ملزومه
وهو التعليق فانه يستلزم شبهة الثبوت قبل وجود الشرط على ما قرر وبطلان اللازم يستلزم
بطلان الملزوم وعلى قول زفر لا شبهة له اصلا اي ليس لهذا المجاز شبهة الحقيقة بوجه لان
السبب وشبهته يستلزمان محلا وقد حال الشرط بينهما فاوجب قطع السببية بالكلية

واحتمال صيرورته سببا ان استلزم لا يزيد على احتمال حدوث الحلية وهو قايم باحتمال عودها بعد
زوج اخر وهو في الحال تعيين ومحله ذمة الحالف قوله وانما الملك جواب سوال يرد على زفر وهو ان يقال
لما خلا المعلق عن كونه سببا وعن شبهته وجب ان لا يشترط الملك حال التعليق كما لا يشترط لبقائه لان
ما يرجع الى المحل في الابتداء والبقاء سوا فقال اعتبار الملك في الابتدا ليس لشبهة السببية بل باعتبار ان
ترجح جانب وجود الجزا نظرا الى الاستصحاب ليكون الايجاب اي اليمين المقصود منه البر صحيحا
فان الايجاب للبر وتحققه بكونه مضمونا بالجزا ليكون حاملا او مانعا والجزا لا بد له من الملك واذا
لم يوجد الملك في الابتدا لم يكن الجزا مخيفا فتفوت فايدة الايجاب فلا يكون صحيحا واذا شرط في الابتدا
لذلك استغني عنه في البقاء فلم يشترط فلذلك الحل يشترط في الابتداء ولم يشترط في البقا فلا يبطل
تنجيز الحرمة الغليظة واستوضح ذلك بقوله وذلك مثل التعليق قبل الملك وتقريره ان البقا اسهل
من الابتدا وانتفاء الحل في الابتدا كقوله للمطلقة ثلثا ان تزوجتك فانت طالق ثلاثا لا يبطل التعليق
فلان لا يبطله في البقا اولى والجواب عن هذا الدليل الذي ذكر زفر ان ذلك الشرط وهو التزوج المعلق به
الطلاق في حكم العلل لان ملك الطلاق يستفاد من النكاح فكان بمنزلة العلة له والتعليق بحقيقة العلة
يبطل الايجاب فالتعليق بشبهة العلة يبطل شبهة الايجاب اعتبارا للشبهة بالحقيقة فصار كون هذا
الشرط في حكم العلل مانعا لشبهة وقوع الجزاء وشبهة السببية للمعلق قبل وجود الشرط وهو معنى
قوله لهذه الشبهة السابقة عليه ومعنى المعارضة ان التعليق يوجب شبهة وقوع الجزا وكون الشرط
في معنى العلل يوجب عدم ثبوتها واذا امتنع ثبوتها بالمعارضة لم يشترط قيام محل الجزاء لزوال المعنى
الموجب فبقي التعليق مجردا عن الشبهة ومحله ذمة الحالف فيبقى ببقائها وهذا ليس من قبيل
تخصيص العلل على الوجه المذكور ومن جوز تخصيص العلل يجوز له ان يقول تخلف الحكم لوجود المانع
وهذا الجواب مخصوص بالمسلة المذكورة ولم يجب الشيخ عن اصل الجواب وهو قوله الملك للحال اعتبر
لرجحان جانب الوجود ليصح الايجاب وللقايل ان يقول اعتبار رجحان جانب وجود الجزا اما ان يكون
مع اعتبار سبب او شبهته اولا والثاني باطل لا يستلزامه تصور الحكم بلا سبب ولا شبهة
والاول هو المطلوب والشيخ اعاد البحث في هذه المسلة مع ذكره اياها في الاستدلالات الفاسدة
لان هذا الباب موضع بحثه واما هناك فكان ذكره بطريق انسياق الكلام اليه وقد ذكرنا
هناك اسولة واجوبتها فليكن على ذكر منك تتفكر ههنا في تحقيق ما انت له **قال رحمه الله**
واما الايجاب المضاف فهو سبب للحال الى اخره الايجاب المضاف كقوله انت طالق غدا سبب للحال
لانتفاء المانع من الانعقاد وهو التعليق لكن حكمه متاخر الى الوقت المضاف اليه لان الاضافة
وهي لا تخرجه عن السببية كما ان اضافة ايجاب الصوم على المسافر الى عدة من ايام اخر لا تخرج
شهود الشهر عن السببية ولهذا لو قال لله علي ان اتصدق يوم الجمعة فتصدق قبل مجيه
صح عن المنذور لان الاضافة دخلت على الحكم لا السبب فاذا عجل المؤجل صح كما لو عجل
الدين المؤجل او عجل الصوم في السفر وهذا القسم من اقسام العلل على ما نبين ان شا الله
واما السبب الذي له شبهة العلل فمثل ما قلنا ان السبب المجازي له شبهة العلل على ما مر خصوصا

التعليق

اذا كان الطلاق والعتاق معلقا بالملك فان شبهه العلة فيه اظهر قال رحمه الله باب تقسيم العلة
وهي سبعة الى اخره هذا تقسيم ما يطلق عليه اسم العلة لان العلة الشرعية الحقيقية تتم باوصاف
ثلثة احدها ان يكون علة اسما بان يكون في الشرع موضوعة لها ويضاف ذلك الحكم اليها بلا واسطة
وثانيها ان يكون علة معنى بان يكون موثرة في اثبات الحكم وثالثها ان يكون علة حكما بان يثبت الحكم
متصلا بها بلا تراخ فاذا لم يوجد فيها بعض هذه الاوصاف كان حقيقة قاصرة عند الشيخ ومجازا عند غيره
وعلى هذا انقسم بحسب اجتماع هذه الاوصاف وعدم بعضها الى سبعة اقسام لانه ان اجتمع فيه الاوصاف
الثلثة فهو الحقيقة والا فاما ان يكون المسمى هو الحكم او الاسم او المعنى وذلك ثلثة او الاسم والحكم
والمعنى او الاسم والمعنى وذلك ايضا ثلثة فصار الجميع سبعة لكن عبر الشيخ عن بعضها باسام كقوله في حيز الاسباب علة او الحكم ح
لما شبه بالاسباب والحيز كل مكان فيعل من الحوز وقوله وصف له شبهه العلة فيه فطوي سياتي بيانه
اما الاول فمثل البيع المطلق اي الخالي عن شرط الخيار للملك والنكاح للحل والقتل للقصاص وما يجري
ذلك كالتطليق والاعتاق والنذر لايجاب المنذور وخروج النجاسة لانتقاض الطهارة لما ذكرنا من تفسير
العلة لغة بانها المغير وحقيقة ما وضعت له في الشرع بانها عبارة عما يضاف اليها الحكم ابتدا وهذه
الاشيا بهذه المثابة فيكون عللا حقيقة وانما نعني بالمعنى ما تقدم وهو الاثر وانما ذكر هذا لئلا
يتوهم انه اراد المعنى اللغوي او معنى اصطلاحيا خلاف ما تقدم قال رحمه الله وليس من صفة العلة
الى اخره العلة الحقيقية على نوعين عقلية وليس من صفتها تقدمها على الحكم زمانا بل الواجب اقترانها
فيه معا كحركة الاصبع مع حركة الخاتم والاستطاعة مع الفعل لانه لو لزم بقاء الاعراض او وجود المعلول
بلا علة وذلك مستحيل وشرعية وقد اختلفوا في جواز تقدمها على معلولها زمانا فذهب المحققون
الى انها كالعقلية لا تتقدم على معلولها والى ذلك اشار الشيخ بقوله وذلك كالاستطاعة مع الفعل
فانها مقارنة للفعل عندنا خلافا للمعتزلة فاذا تقدمت يعني العلة الشرعية لم تسم علة مطلقة
اي تامة حقيقة بل مجازا او سببا فيه معنى العلة وذهب بعض مشايخنا كالفضلي وغيره الى
الفرق بين العلة العقلية والاستطاعة وبين العلة الشرعية فلم يجوزوا التاخر في العقلية والاستطاعة
واما في الشرعية فقالوا لا بد من صفة العلة تقدمها على الحكم والحكم يعقبها ولا يقارنها وهذا اللفظ
يشير الى وجوب التاخر ولفظ شمس الائمة يدل على الجواز فانه قال لا يجوز خلوها عن الحكم لكن يجوز تاخير الحكم
عنها لمانع ودليله ما ذكر في الكتاب فانه قال العلة لما لم توجد بتمامها لا يتصور ان يكون موجبة حكمها
لان العدم لا يوثر في شي واذا كان كذلك يثبت الحكم عقيبها بخلاف الاستطاعة لانها لا تبقى زمانين فلزم
القول بمقارنتها لئلا يلزم المعلول بلا علة او خلو العلة عن المعلول ثم توهم ان يقال فهذه العلة موجودة
في العلل الشرعية ايضا فاجاب بقوله فاما العلل الشرعية فلها بقا وانها في حكم الاعيان الا يرى ان فسخ
العقود الشرعية جائز بعد ازمنة ولو لم يكن لها بقا لما تصور فسخها بعد مدة واذا كان كذلك
لا يلزم من تاخر الحكم عنها ما لزم في الاستطاعة فيتصور بقاؤها وتراخي الحكم عنها بلا لزوم فصل بين
العلة والمعلول لانها كانت باقية وقت وجود الحكم يثبت الاتصال بينهما ضرورة ووجه المختار انه لما مر
قد ثبت بالدليل مقارنة العلة العقلية بمعلولها فوجب ان يكون العلة الشرعية ايضا كذلك لان الاصل

الحاق العقل بالشرع مع ان العلل الشرعية اعراض حقيقة فكانت كالاستطاعة في عدم قبول البقا وقوله ان العلل
الشرعية موصوفة بالبقا ممنوع فان كثيرا من الفقها على ان لا بقا لها حقيقة ولا نسلم ان الفسخ يرد على العقد
بالابطال بل على الحكم ولئن سلم انها موصوفة بالبقا كما ذهب اليه بعض فذلك ضروري ثبت لدفع الحاجة الى الفسخ
لان الفسخ للحكم لا يمكن الا بفسخ العقد اذ ما لا يقبل الفسخ من الاحكام كالاسقاطات لا يحتاج فيه الى جعل اسبابها
كالاعيان وما ثبت بالضرورة لا يتعدى موضعها قال رحمه الله واما الذي هو علة اسما الى اخره القسم الذي هو
علة اسما هو الذي سبق ذكره من الايجاب المعلق بالشرط لان صورة العلة في التعليق واليمين موجودة وكذا
الحكم يضاف اليها عند وجود الشرط والحنث لكنه غير علة معنى لانه لا يوثر في الحكم قبل وجود الشرط والحنث
ولا حكما وهو ظاهر قال شمس الائمة رحمه الله العلة معنى وحكما ما يكون ثبوت الحكم عند تقرره لا عند ارتفاعه
وبعد الحنث يرتفع اليمين وكذا بعد وجوده لا يبقى اليمين فكيف يكون علة معنى وحكما قال رحمه الله واما العلة
اسما الى اخره واما القسم الذي هو علة اسما ومعنى لا حكما فمثل البيع الموقوف اي بيع الفضولي مال غيره اما انه
علة اسما فلانه بيع مشروع لان البيع المشروع ان يوجد ركنه من اهله مضافا الى محله وقد وجد ولانه وضع
له شرعا واما معنى فلان معنى العلة وضعها لحكمه والبيع لغة وشرعا موضوع لحكمه والبيع الموقوف ينعقد
لافادة الملك ويظهر اثره في الحال فان المشتري يملك المبيع ملكا موقوفا على اجازة المالك حتى لو اعتقه توقف
اعتاقه ولم يبطل فلولا ثبوت الملك موقوفا لبطل كما لو اعتقه قبل العقد ولهذا لو حلف لا يبيع فباع مال الغير
بلا اذنه حنث واما انه ليس بعلة حكما فلان حكمه وهو اثبات الملك تراخى الى الاجازة لمانع وهو حق المالك لان
حقه محترم لا يجوز ابطاله عليه بلا اذنه فاذا زال المانع بالاجازة يثبت الحكم به اي بهذا البيع من الاصل
يعني مستندا الى وقت العقد حتى يملكه المشتري بزوائده المتصلة والمنفصلة فيظهر به انه كان علة
ولا يتوهم بسبب تاخير الحكم ان البيع الموقوف سبب لا علة لان العلة قد يتاخر حكمها لمانع فان اصل
البيع صحيح من المالك والحكم متاخر على اصل الشافعي الى ان يتفرقا وهذا تاخير لمانع وهو الخيار وشهر رمضان
علة لايجاب الصوم على المسافر وتاخر حكمه الى ادراك عدة من ايام اخر قيل هذا يستقيم على قول من يجوز تخصيص
العلة واما عند من لم يجوز كالشيخ واتباعه فانه مشكل لان ما ذكر يودي الى تخصيص العلة والجواب ان
التخصيص انما يكون اذا كانت العلة حقيقة وهذه علة اسما ومعنى وليست بعلة حقيقة فالتخلف عنها
لا يكون تخصيصا ورد بانه يستلزم ان لا يتصور تخصيص العلة اصلا لان الحكم لما تخلف لمانع لم يبق علة
حقيقة فيرتفع الخلاف والامر بخلافه والجواب بالالتزام لما عرف ان ما جعله المخصص مانعا يتاخر
منه الحكم جعلناه شطر العلة وكذلك البيع بشرط الخيار علة اسما ومعنى لا حكما لان الشرط دخل على الحكم
دون السبب وما كان كذلك فهو علة اسما لانه مشروع بوجود ركنه مضافا الى محله ومعنى لانه موضوع
لحكمه لغة وشرعا وبيان ان الشرط داخل على الحكم دون السبب ان دخوله في البيع على خلاف القياس
لتضمنه تعليق التمليك بالخطر وهو قمار الا ان الشرع جوزه للضرورة وهي تندفع بادخاله فيما هو اقل خطرا
وهو الحكم لان الدخول فيه لا يستلزم الدخول في السبب بخلاف العكس واذا دخل على الحكم بقي السبب
وهو البيع مطلقا عن الشرط فلذلك كان علة اسما ومعنى لا اسما وحده كالايجاب المعلق ولا سببا
كما قلنا في البيع الموقوف ان المانع اذا زال وجب الحكم به من حين الايجاب حتى يملكه بزوائده المتصلة

والمنفصلة الا ان اصل الملك لما تعلق بالشرط لم يوجد قبله فلا يتوقف اعتاق المشتري في هذه الحالة
على ان ينفذ بثبوت الملك اذا سقط الخيار بخلاف البيع الموقوف فان الملك ثبت فيه بصفة التوقف لا
بالتعليق بالشرط والتوقف لا يعدم اصله فيتوقف فيه اعتاقه ولقايل ان يقول ما ذكرتم وان دل على ان هذا
القسم لا يكون علة حكما لتاخر الحكم لكن عندنا ما ينفيه وهو ان البيع انما يصير موثرا عند الاصل بالاجازة او الاسقاط
او المضي وهذه الاشيا مستندة الى زمان العقد ويكون الحكم معه في المعنى والحقيقة وان تاخر صورة للعلم من تحقق
احكام العقد في الزوايد وتحقق العقد في الموقوف فلا تاخر للحكم عنها وما ذكرتم من اصل الشافعي وصوم المسافر ممنوع
فان البيع علة بشرط التفرق ووجوب الصوم على المسافر في رمضان معه لكن بالنسبة الى احد الوقتين علة: م
والجواب ان كون الحكم مع السبب حقيقة في صورة الاستناد ممنوع واحكام العقد من الزوايد والعتق الموقوف
غير متحققة قبل الاجازة ولكنه اذا ثبت يستند الى اول السبب وانما ذلك طريق التبيين والفرق بين
الثابت بالاستناد والثابت بالتبيين واضح فان ما ثبت بالاستناد لا يكون ثابتا حقيقة وشرعا
ثم يثبت ويرجع الى اول السبب وهذا لا يوجب ان يكون الحكم معه حقيقة بل يوجب خلاف ذلك لا محالة
فاما الثابت بطريق التبيين فانه ثابت حقيقة مع السبب لكنه خفي فيظهر بعد زمان انه كذلك
ككون الدم حيضا باستمراره ثلثة ايام واشتراط التفرق في علية البيع فاسد لانه لا ينفسخ قبل التفرق بلا خيار
ولو باع المشتري المبيع قبل التفرق صح ووجوب الصوم في حق المسافر غير ثابت حتى لو مات لا يجب عليه الفدية
قال رحمه الله وكذلك عقد الاجارة علة اسما ومعنى لا حكما الى اخره عقد الاجارة في كونه علة لملك المنفعة علة
اسما لانه وضع له ويضاف الحكم اليه ومعنى لانه هو الموثر في اثبات الملك لا غير وليس بعلة حكما لما عرف في
المبسوط وغيره انه يرد على المعدوم وهو المنافع التي توجد في مدة الاجارة والمعدوم ليس بمحل للملك في الحال
واذا لم يثبت في المنافع في الحال لم يثبت في بدلها وهو الاجرة لاستوائهما في الثبوت كالثمن والمثمن ثبت
انه ليس بعلة حكما والقياس يقتضي عدم جوازه وانما عدم محلية المعدوم للتملك الا ان العين اقيمت مقام
المنفعة في حكم الجواز ضرورة الحاجة كما اقيمت عين المراة مقام ما هو المقصود من النكاح للحاجة وبقام الذمة
التي هي محل المسلم فيه مقامه في جواز السلم للحاجة ولذلك اي ولكونه علة اسما ومعنى صح تعجيل الاجرة
قبل الوجود وصح اشتراط التعجيل كما صح اداء الزكوة قبل الحول والصوم في حق المسافر قبل ادراك العدة
لكن عقد الاجارة تشبه الاسباب لما فيه من معنى الاضافة يعني وان صح العقد باضافته الى العين
لكن في حق المنفعة بمنزلة المضاف الى زمان وجودها كانه ينعقد عند وجود المنفعة ليقترن الانعقاد
بالاستيفا فلا يستند حكمه وهو الملك الى وقت العقد وهو معنى قول المشايخ الاجارة عقود متفرقة يتجدد
انعقادها بحسب ما يحدث من المنفعة وكذلك يقتصر الملك في الاجارة على استيفاء المنفعة حقيقة
وتقديرا بتسليم العين وما تحقق فيه معنى الاضافة اشبه الاسباب لان اضافة الانعقاد الى زمان
سيوجد يوجب عدم العلية في الحال ويفضي الى الحكم عند وجود المنفعة والافضا هو معنى السبب بخلاف
البيع الموقوف والبيع بالخيار فان انعقادهما يثبت في الحال لقيام المعقود عليه حال العقد فلم
يحتج فيهما الى اثبات معنى الاضافة فان قيل احكام الشرع ليست امورا حسية وما ليس بحسي لا يحتاج
الى محل حسي في الحال بل يكفي المحل تقديرا فان التقدير في حكم الحقيقة حتى جعل امكان الوجود كالموجود فان

فان الخراج يكفي في وجوبه امكان النمو وملك الطلاق للزوج يكفي فيه امكان وقوعه منه فالمنافع في الاجارة
مع امكان تحققها مع قبض العين اولى ان تجعل في حكم الحقيقة وح يكون الاجارة علة حقيقية لملك المنفعة
سلمنا انه لا يجعل في حكم الحقيقة لكن لم لا يجوز ان يكون عقد الاجارة بشرط تحقق المنفعة علة فالجواب
ان الاحتياج لا يستلزم حسية المحل وانما يستلزم وجوده والاحكام الشرعية موجودة كالملك
في البيع والحل في النكاح فانهما ثابتان حقيقة ولهذا لا بد لهما من محل ولا يكتفى بالوجود تقديرا حتى لم يجز
بيع المضامين والملاقيح فكذا في الاجارة وجعل المعدوم موجودا لا يكون الا للضرورة وقد اندفعت
باقامة العين مقام المنفعة في قبول العقد ولانه جعل التمكن قايما مقام الزراعة بل هو متعلق بالارض
النامية بالتمكن من الزراعة والمراد من ملكية الطلاق ولاية مباشرة سببه وليس في ذلك اقامة
شي مقام شي اخر بطريق الاعتبار وليس المراد فيها ملكيه الواقع عليها من الطلاق فانها ليس
يملك لاحد واشتراط علية عقد الاجارة بتحقق المنفعة مخالف للاجماع الا يرى الى صحة تعجيل
الاجرة بالاجماع والى عدم تمكن احدهما من الفسخ كذلك والحاصل ان جواز عقد الاجارة ثابت بخلاف
القياس بالاجماع ولكنهم اختلفوا في طريق ثبوته فذهب الشافعي الى ان ثبوته بجعل المعدوم بطريق م
موجودا تقديرا واصحابنا ذهبوا الى ان ثبوته بطريق اقامة العين مقام المنفعة فمن سلك
الطريق الاول لم يقل بتراخي الحكم عن الشيخ ممن سلك الطريق الثاني وبنى الكلام عليه ووجه
ترجيحه مذكور في الاسرار والمبسوط فان قيل امتناع الانعقاد وثبوت الاضافة في جانب المعقود
عليه لعدم المحل وهو المعقود عليه في الحال والمحل في جانب الاجر قايم وهو الذمة فوجب ثبوت
الملك فيها اجيب بان الاضافة فيه ليست بثابتة ولكن الملك لم يثبت في الحال رعاية للمساواة
بين البدلين ونظرا للجانبين قال رحمه الله وكذلك كل ايجاب مضاف الى اخره كل ايجاب
مضاف الى وقت في كونه علة اسما ومعنى لا حكما كعقد الاجارة تشبه الاسباب كالطلاق المضاف
الى وقت وكالنذر المضاف الى وقت في المستقبل اما كونه علة اسما فلكونه موضوعا لحكمه واما
معنى فلتاثيره فيه واما لا حكما فلتاخره الى الزمان المضاف اليه وعدم ثبوته في الحال واما
تشبهه بالاسباب فلما ذكرنا من معنى الاضافة فيثبت الحكم عند مجي الوقت مقتصرا لا مستندا
فكان ذلك اي كل ايجاب مضاف الى وقت او عقد الاجارة وكل ايجاب مضاف من القسم الرابع وهو
العلة التي تشبه الاسباب وذلك اي القسم الرابع او ما يشبه الاسباب في العلة ان يوجد ركن
العلة اسما ومعنى ويتراخى عنه وصفه فيتراخى الحكم الى وجود ذلك الوصف فاذا وجد الوصف
اتصل بالاصل بحكمه فكان بمعنى الاسباب لتراخي الحكم الى وجوده قوله حتى يصح متعلق بقوله علة
اسما ومعنى وتقريره كل ايجاب مضاف الى وقت علة اسما ومعنى حتى يصح ادا الحكم قبل ذلك الوقت
وذلك اي ما يشبه الاسباب من العلل مثل نصاب الزكوة قبل تمام الحول فانه علة اسما لانه وضع
لايجاب الزكوة شرعا ومعنى لكونه موثرا في حكمه وهو الوجوب لان الغنى يوجب المواساة اي الاحسان
الى الغير قال الله تعالى وانفقوا مما رزقناكم لكن ليس بعلة حكما لكونه جعل علة بصفة النما قال النبي صلعم
لا زكوة في مال حتى يحول عليه الحول والنما متاخر فصار كالوصف الاخر من علة ذات وصفين

فتراخى الوجوب وهو حكم النصاب اليه ولما تراخى اشبه الاسباب فلا يجوز تعجيل الزكوة قبل الحول كما لا يجوز التكفير
قبل الحنث والصلوة قبل الوقت وقال الشافعي رحمه الله النصاب قبل الحول علة تامة ليس فيها شبهة الاسباب
بل الحول اجل المطالبة فيقع المؤدى قبل حلول الاجل زكوة كالدين اذا عجل وكالمسافر اذا صام قبل الحلول واذا
وقع المؤدى زكوة لا يسترد من الفقير ولا من الامام عند هلاك النصاب قبل الحول وبعد كذا في الاسرار
وذكر في المبسوط وكتب اصحاب الشافعي لو هلك النصاب قبل الحول له ان يسترده من الفقير اذا بين
انه اعطاه معجلا وان اطلق عند الاداء لا يرجع كما ذكر في الاسرار يجوز ان يكون بعض اقواله او يكون محمولا على
ما اذا لم يبين والجواب ان الحول ليس بمعنى الاجل لان الاجل يسقط بموت المديون ويصير حالا ويؤخذ من تركته ليس
وبموت صاحب المال في اثناء الحول يسقط الواجب ولا يؤخذ من تركته ويملك المديون اسقاط الاجل
ولا يملك صاحب المال اسقاط الحول فعرف انه ليس بمعنى الاجل ثم استوضح الشيخ رحمه الله مشابهته
بالاسباب بوجهين احدهما قوله انه اى الحكم تراخى عن اصل النصاب الى ما ليس بحادث به اى
النصاب وهو النماء فان النماء الحقيقي وهو الدر والنسل في الاسامة وزيادة المال في التجارة والنماء
الحكمي وهو حولان الحول لا يثبتان بالنصاب بل بالسوم السائمة في المرعى وبتقلب رغبات الناس
وتغير الاسعار في الاموال واذا لم يكن حادثا بالنصاب تأكد انفصال الحكم عنه من هذا الوجه فقوى
شبهه بالسبب والثاني ان الحكم تراخى الى ما هو شبيه بالعلل وهو النماء الذى اقيم الحول مقامه
لكونه ممكنا من الاستنماء لاشتماله على الفصول الاربعة على ما عرف والنماء فضل على الغنى يوجب المواساة
كاصله ايضا ويزداد به اليسر في الواجب فكان له اثر في وجوب الزكوة من هذا الوجه ثم لو كان
الحكم متراخيا الى ما هو علة حقيقة غير مضافة الى النصاب كان النصاب سببا حقيقيا كما بينا
في دلالة السارق فاذا تراخى الى ما هو شبيه بالعلل اشبه الاسباب وبين شبهه بالعلل
بقوله ولما كان متراخيا الى وصف لا يستقل بنفسه اشبه اى النصاب العلل وذلك لان السبب
الحقيقي ما تراخى الحكم عنه الى ما هو مستقل بنفسه كما في دلالة السارق ولم يوجد وذكر وجه ترجح
شبه العلة على شبه الاسباب بقوله وكان هذا الشبه غالبا لان النصاب اصل والنماء وصف
وبيانه ان النصاب يشبه العلة من جهة نفسه ويشبه السبب من حيث توقف الحكم وهذا
وصف تابع فيترجح الشبه الذى له من جهة نفسه لاصالته على الشبه الذى له من جهة وصفه
قوله ومن حكمه اشارة الى اثر كل واحد من الشبهين فاعتبار الوصف يوجب ان لا يظهر وجوب
الزكوة في اول الحول قطعا لفوات الوصف وهو النماء وان كان اصل العلة موجودا لان العلة الموصوفة
بوصف لا تعمل بدونه كالارض علة لوجوب العشر بوصف الخارج بخلاف ما ذكرنا من البيوع اى
البيع الموقوف والبيع بشرط الخيار فان العلة موجودة باصلها ووصفها قبل وجود الاجازة والشرط
الا ان حق المالك والتعليق بالشرط منعا ان الحكم فعند زوال المانع يثبت الحكم من اول الايجاب
فيتملك المشتري المبيع بزوائده وهذا على تخصيص العلل وهو المذكور في بعض الشروح وعلى طريقة طريقة
الشيخ الفرق يثبت بينهما باعتبار ان العلة باصلها ووصفها موجودة في البيوع دون الزكوة
واعتبار الاصل يوجب ثبوت الحكم من الاصل اى التقدير لان الوصف متى ثبت وهو مما لا يستقل

بنفسه استند الى اصل العلة وهو النصاب وصار من اول الحول متصفا بالحولي كرجل يعيش مائة سنة
يكون موصوفا بالبقاء من اول ما ولد الى اخر عمره واذا استند الوصف استند الحكم فصح التعجيل قبل تمام
الحول لوجود الاداء بعد وجود اصل العلة خلافا لمالك رحمه الله لكن يصير المؤدى زكوة بعد الحول لعدم وصف العلة
في الحال فاذا وجد الوصف ونصابه كامل جاز المؤدى عن الزكوة لاستناد الوصف الى اول الحول خلافا للشافعي
وان وجد الوصف ولم يكن النصاب كاملا كان المؤدى تطوعا حتى لا يسترد من الفقير بحال لان القربة
قد تمت بالوصول الى يده وان اداه الى الامام وكان باقيا فله ان يسترده منه ايضا لان الدفع اليه لا
يزيل ملكه عن المدفوع فان قيل لو صار الفقير غنيا قبل الحول او ارتد والعياذ بالله ثم تم الحول والنصاب
كامل جاز المؤدى عن الزكوة كذا ذكر في التجنيس ولو صار المؤدى زكوة بعد الحول لشرط اهلية المصرف
كما شرط كمال النصاب اجيب بان وصف كون النصاب حوليا وان تم بعد الحول لكنه يثبت مستندا
الى اول السبب مع حكمه فيصير المؤدى زكوة بعد الحول من حين الاداء لا مقتصرا على تمام الحول فتعتبر
اهلية المصرف عند الاداء قبل ولقائل ان يقول ينبغي ان يكون في حق النصاب كذلك وتوجيهه ان
وصف كون النصاب حوليا بعد الحول ان يثبت مستندا الى اول السبب وجب ان يعتبر الكمال
عند الاداء كالاهلية وليس بشيء لان الاستناد انما يقال في الموجود لكمال النصاب بعد الحول فيما نحن
فيه وما ليس بموجود كيف يستند الى الاول فان قيل الايجاب المضاف الى وقت ايجاب بالنسبة
اليه لا مطلقا كالطلاق المعلق بشرط فيكون الايجاب علة عند ذلك الوقت لا قبله فلا يكون حكمه
متاخرا وانما يجوز الاداء قبله باعتبار ان ما يتعلق به من دفع حاجة الفقير يحسن فيه التعجيل
لانه محتاج دائما فالجواب انا لا نسلم ذلك بل هو ايجاب في الحال لصدوره عن اهله مضافا الى محله
والاضافة لا تصلح مانعة عن الاتصال بالمحل فان الوقت المضاف اليه كائن لا محالة فلم يكن
في الطلاق تردد بخلاف التعليق بالشرط فانه لما كان مترددا بين الوجود والعدم صلح مانعا
عن الاتصال به واذا وجد المقتضى وانتفى المانع تحقق كونه ايجابا وقوله وانما يجوز قبله الى اخره
غير صحيح لان الكلام في سقوط الواجب عن الذمة وذلك قبل تحقق السبب لا يجوز قال رحمه الله
وكذلك مرض الموت الى اخره وكالايجاب المضاف في كونه علة اسما ومعنى لا حكما مرض الموت فانه علة
لتغير الاحكام حتى يحجر عن التبرع بما تعلق به حق الوارث والهبة والصدقة والمحاباة والوصية ونحوها
اسما لانه وضع للتغير من الاطلاق الى الحجر شرعا ومعنى لانه مؤثر في الحجر عن التصرف فيما هو حق الوارث
بعد الموت اليه اشار قوله صلى الله عليه وسلم في حديث سعد الثلث والثلث كثير لان تدع ورثتك
اغنياء خير من ان تدعهم عالة يتكففون الناس فانه منعه عن التبرع فيما زاد على الثلث لكن حكمه اى حكم
المرض وهو الحجر عن التصرف يثبت بالمرض بوصف اتصاله بالموت الذى هو العلة حقيقة فتأخر الحكم
فلم يكن علة حكما واشبه الاسباب من هذا الوجه يعني من جهة توقف الحكم على امر اخر كتوقف
الزكوة على النماء ولما كان الوصف معدوما في الحال لم يثبت الحجر تاما حتى لو وهب جميع ماله وقبضه
الموهوب له صار ملكا له في الحال لان العلة لم يتم بوصفها فاذا اتصل به الموت واتصف المرض
بكونه مميتا من اول وجوده تمت العلة وهذا اى المرض اشبه بالعلل من النصاب لان الوصف الذى

تراخي الحكم اليه حادث بالمرض فان ترادف الالام التي تحدث بالمرض مفض الى الموت بخلاف النصاب
فان الوصف ليس بحادث به كما بينا وكمرض الموت للجرح فانه علة للهلاك اسما لانه موضوع له ويضاف
الهلاك اليه ومعنى لانه موثر فيه لكن تراخي حكمه وهو الهلاك الى وصف السراية وهو قايم بالجرح اي ثابت
به ثبوت الموت بالمرض فكان الجرح قبل السراية علة تشبه الاسباب لتوقف حكمه على الوصف وهذا كله
لان الوصف لا يقوم بنفسه بل بالموصوف فلا يمكن جعله احد وصفي العلة ليكون سببا لا علة ولا آخر
الوصفين ايضا فلهذا جعلنا النصاب والمرض والجرح علة تشبه الاسباب **قال رحمه الله** وكذلك ما هو علة العلة
الى اخره وكالنصاب ونحيره ما هو علة العلة فان ما هو علة العلة علة تشبه الاسباب لان علة الحكم
لما كانت مضافة الى علة اخرى كان الحكم مضافا الى الاولى بواسطة الثانية وكانت الاولى بمنزلة علة
موجبة بوصف قايم بها فكما ان الحكم يضاف الى العلة دون الوصف كذلك يضاف الى الاولى دون الواسطة
فمن حيث ان الثانية بحكمها تضاف الى الاولى كانت الاولى علة ومن حيث انها توجب الحكم بالواسطة كانت
شبيهة بالسبب وهو الذي سماه الشيخ في باب تقسيم السبب سببا في معنى العلة اورده في الموضعين
باعتبار الشبهين وذلك مثل شرا القريب فانه لما كان علة للملك والملك في القريب علة للعتق كان
شرا القريب علة لعتقه اما ان الشرا علة للملك فظاهر واما ان شرا القريب اعتاق فلقوله صلى الله
عليه وسلم من ملك ذا رحم محرم منه عتق عليه فيصير العتق مضافا الى الشرا لكون الواسطة من
من موجباته فكان شراوه اعتاقا حتى لو اشتراه بنية الكفارة يتادى به بخلاف شرا المحلوف بعتقه
بنية الكفارة لان الواسطة وهي الشرط يضاف اليه العتق وجودا لا وجوبا به بل مضاف الى قوله
انت حر ولم يقترن به نية الكفارة ومثل شرا القريب الرمي علة للقتل تشبه الاسباب لتراخي
الحكم الى وجود وسايط فان الرمي موجب تحرك السهم ومضيه في الهوا وهو علة الوصول الى المحل
وهو علة نفوذه وهو علة المقصود ولهذا لا يجب القصاص بمجرد الرمي الا ان هذه الوسايط لما كانت من
موجبات الرمي كان الرمي علة القتل كالشرا للعتق حتى وجب القصاص على الرمي ولم يمض هذه الوسايط أشبهه م
شبهة لكون الرمي علة وكان الرمي بمرض الموت من شرا القريب لما ان الوسايط قابلة للامتداد
لترادف الالام في المرض وكذلك التزكية اي وكالرمي تعديل الشهود عند ابي حنيفة بمنزلة علة العلة للحكم
بالرجم فيما اذا شهدوا بالزنا على محصن لان الموجب للحكم هو الشهادة وهي لا يكون موجبة بلا تزكية فكانت
التزكية علة العلة حتى لو رجع المزكي ضمن الدية عنده لما ذكرنا في مسئلة شرا القريب ان علة العلة
بمنزلة العلة في اضافة الحكم فمن هذا الوجه يضاف الحكم اليها ومن حيث ان التزكية صفة للشهادة
بقي الحكم مضافا الى الشهادة فيضمن الشهود ايضا عند الرجوع وعندهما لا ضمان على المزكين وجوامع الشهود
او منفردين لان الضمان للتعدي فيها لانهم اثنوا على الشهود خيرا فصاروا كانهم اثنوا على المشهود عليه بخير ولا تعدى م
بان قالوا هو محصن والجواب ان عدم التعدي فيها ممنوع قوله لانهم اثنوا على الشهود خيرا قلنا هو عين
التعدي لانهم جعلوا ما لم يكن موجبا اذ الشهادة بدون التزكية لا توجب شيا بخلاف الاحصان فانها توجب موجبا م
الحكم بدونه فالمزكون ما اثنوا كذبا جعلوا سبب التلف فاما اذا رجع الشهود معهم فانقلبت الشهادة
تعديا وامكنت الاضافة اليها مقتصرة لانها تعدت لم تحدث بالتزكية لاختيارهم في الادا فلم يضف الى العلة

العلة ولقايل ان يقول الاقسام المذكورة في العلة متداخلة لان القسم الرابع وهي العلة التي في حيز الاسباب
علة اسما ومعنى لا حكما كما صرح به الشيخ في حق الاجارة وفي كل ايجاب مضاف وهو القسم الثالث بعينه فقد اختلت
الاقسام لا محالة ويمكن ان يجاب عنه بان القسم الرابع اعتبر فيه ان لا يكون الحكم ثابتا مستندا بخلاف القسم
الثالث وكذلك اعتبر فيه ان يكون الحكم متراخيا الى وجود وصف لركن العلة ولم يكن في القسم الثالث كذلك
واذا زاد فيه اعتبار جعل به قسما رابعا ولقايل ان يقول على هذا يزيد الاقسام على سبعة والاولى ان لا
يجعل الاقسام عقلية بل استقرائية وح يندفع السوال والجواب **قال رحمه الله** واما الوصف الذي له شبهة
العلل الى اخره الحكم اذا تعلق بوصفين موثرين لا يتم نصاب العلة الا بهما فكل وصف على حدة ليس علة اسما
لان العلة موضوعة لها على هذا الغرض لا لكل واحد منهما ولا حكما لان الحكم يتاخر بعد وجود احدهما الى وجود
الاخر لكنه علة معنى لان الغرض ان كلا منها موثر وهذا هو القسم المسمى بالعلة معنى لا اسما ولا حكما واذا وجد
احد الوصفين فالشيخ يطلق عليه شبهة العلة وسماه القاضي ابو زيد وشمس الائمة سببا محضا لان
الحكم لا يثبت ما لم يتم العلة فكان المبتدا معتبرا بالتمام فكان كالطريق الى الغير وذلك الغير ليس بمضاف
اليه فيكون سببا محضا ورد الشيخ ذلك بقوله اذا تقدم احدهما لم يكن سببا لانه ليس بطريق
موضوع له وليس بعلة بمعنى اسما وحكما لكن له شبهة العلل وهذا الخلاف في الحقيقة راجع الى ان العلة اذا
تركبت كان مجموع الاوصاف علة عند بعض وصفة الاجتماع عند اخرين والوصف الزايد المجهول عند
بعض حتى قالوا في سفينة لا تغرق بوضع كر وتغرق بزيادة قفيز على الكر لو وضع فيها كر وقفيز فغرقت
كان الكر والقفيز جميعا علة عند الفريق الاول وصفة الاجتماع عند الثاني وقفيز واحد غير معين من الجملة
عند الثالث والقاضي وشمس الائمة اختار القول الثاني او الثالث فكان الوصف الاول عند وجوده خاليا
عن صفة الاجتماع وعن كونه واحدا من الجملة غير معين لكونه معينا فلم يكن له اثر في الحكم فكان سببا محضا
والشيخ اختار المذهب الاول ورجحه بقوله ولهذا اي ولان لاحد الوصفين شبهة العلة قلنا ان الجنس
الذي هو احد وصفي علة الربوا بانفراده يحرم النسية حتى لو اسلم قوهيا في قوهي لا يجوز وكذلك
القدر حتى لو اسلم شعيرا في حنطة لا يجوز ايضا لان ربوا النسية الفضل لان للنقد مزية على النسية
حتى كان الثمن نسية اكثر منه نقدا في البيع فيثبت شبهة لحرمة العلة لان حرمة النسية شبهة م
مبنية على الاحتياط وهي اسرع ثبوتا من حرمة الفضل لقوله عليه السلام اذا اختلف النوعان
فبيعوا كيف شيتم فيجوز ان يثبت باحد الوصفين الذي له شبهة العلة ولا يثبت حرمة الفضل
لانها اقوى وللعلة حقيقة معلومة شرعا فلا يثبت بما هو دونها فان قيل ثبوت حرمة شبهة الفضل
بشبهة العلة يستلزم انقسام اجزا العلة على اجزا المعلول وهو باطل اجيب بان ثبوت حرمة
شبهة الفضل باحدهما باعتبار انه علة تامة لها لا باعتبار التوزيع اذا التوزيع ان يثبت
باحدهما بعض حرمة الفضل ولم يثبت شي منها به وفيه نظر لانه يناقض كلام الشيخ حيث قال
وليس بعلة لكن له شبهة العلل والاولى ان يقال ثبت حرمة شبهة الفضل باحدهما باعتبار انه
يشبه العلة التامة لا بطريق التوزيع **قال رحمه الله** واما العلة معنى وحكما الى اخره اخر الوصفين
وجودا من علة ذات وصفين موثرين يسمى علة حكما فان الحكم يضاف اليه لترجحه على الاول بوجود

الحكم علة بعد مشاركته اياه في الايجاب ومعنى لانه موثر فيه لا اسما لان الركن انما يتم بهما فلا يسمى بذلك
احدهما وقد يقوله وصفين موثرين لان الحكم متى توقف على وصفين احدهما موثر دون الاخر فالمؤثر علة والاخر
شرط ولقايل ان يقول في عبارة الشيخ تسامح لانه قال في تفسير العلة فكل حكم تعلق بعلة ذات وصفين فالحكم
لا يكون علة ولا صار علة بها فلا يجوز احدهما في تفسيرها وكذلك فعل هذا الصبح فيما سبق ويمكن ان يجاب
عنه بانه من قبيل المجاز بالحذف وتقديره واما العلة معنى وحكما لا اسما فعلة كل حكم تعلق بعلة ذات وصفين
موثرين كالقرابة والملك للعتق في القريب فان القرابة موثرة في ايجاب الصلة والعتق صلة لان الرق
موجب للقطع لاستلزامه الذل فوجب صيانة القرابة عما يوجبه الا يرى انها صينت عن ادنى الرقين
وهو النكاح احترازا عن القطع فلان تصان عن اعلاهما لذلك اولى كذلك الملك ولهذا يستحق العبد النفقة
على مولاه حتى لو كان بين اثنين تجب النفقة عليهما بقدر الملك بل الملك اذا كان اخرا كان علة كملك الاعتاق
كالنكاح علة لملك الطلاق فكان معلولا للعلة ففيه معنى علة العلة وبهذا ظهر ان الكل علة لتحقق
التاثير منهما فبفوات احدهما يعدم الحكم لانتفا العلة لا ان يكون القرابة في الملك شرطا كما قال الشافعي
ثم اخرهما وجودا يضاف اليه الحكم فلو كانت القرابة سابقة ثم وجد الملك كان العتق مضافا اليه
حتى صار المشتري معتقا لان الشرا يوجب الملك وهو يوجب العتق فكان العتق الثابت به مضافا الى الشرا
فيكون الشرا اعتاقا بواسطة الملك حقيقة لا كناية عن الاعتاق كما ذهب اليه الشافعي اذ الحكم
لا يتغير بالواسطة متى كانت الواسطة ثابتة بالاولى كالرمي يكون قتلا بواسطة الوصول والنفوذ
حقيقة لا غير واذا كان الشرا اعتاقا يقع عن الكفارة اذا نوى لانه تحرير رقبة على قدر ما لزمه
بالنص ولو كان الملك سابقا اضيف العتق اليها حتى لو ورث اثنان مجهول النسب او اشترياه
ثم ادعى احدهما انه ابنه غرم لشريكه قيمة نصيبه لان القرابة اخر الوصفين وجودا وحصلت
بصنعه وهو دعوى القرابة فيضاف العتق اليها ويجعل المدعي معتقا بواسطة القرابة كما جعل
المشتري معتقا وذكر في بعض فوايد هذا الكتاب انه لو ادعى انه ابنه نا ويا عن الكفارة لا يجزيه
منها لان العتق مضاف الى القرابة وهو امر جبري فلا يصلح للتكفير بخلاف الشرا لانه اختياري
قال صاحب الكشف الفرق لا يصح لان الملك الذي تعلق به العتق في الشرا جبري ايضا والدعوى   هذا ح
التي توجب القرابة هنا اختيارية كالشرا هناك ولو ثبتت الرواية فالفرق الصحيح ان
القرابة وان ثبتت بالدعوى لم تثبت مقتصرة على حال الدعوة بل تثبت مستندة الى زمان
العلوق فيستند العتق الى زمان الملك من هذا الوجه وقد خلا عن النية فلا يقع عن الكفارة
كما ينافي المحلوف بعتقه فيكون الدعوة في الحال اعتاقا من وجه دون وجه بخلاف الشرا فان
الملك يثبت مقتصرا عليه من كل وجه فيكون الشرا اعتاقا من كل وجه كما بينا فيصلح للكفارة
قوله بخلاف شهادة شاهدين جواب نقض يرد على قوله كل حكم تعلق بعلة ذات وصفين موثرين
فان اخرهما وجودا علة حكما لان الحكم يضاف اليه وهو ان يقال ثبوت الحق على المدعى عليه
تعلق بعلة ذات وصفين موثرين وهي شهادة الشاهدين واخرهما شهادة لا يضاف الحكم اليه
وتقرير الجواب ان الحكم يضاف الى الثاني لترجحه على الاول والترجيح ههنا غير متصور لانه

اي المذكور وهو الشهادة لا تعمل الا بالقضا والقضا يقع بالجملة فالشهادة لا تعمل الا بالجملة بلا ترجيح البعض
على البعض في الحكم اما انها لا تعمل الا بالقضا فلان الشاهد ليس له ولاية الالزام واما ان القضا يقع
بالجملة فلان القضا يقع بالعلم والعلم يقع بها لا محالة ولقايل ان ينقل الكلام في هذا الاعتراض الى القضا
فيقول وجوب القضا حكم تعلق بعلة ذات وصفين وهي شهادة الشاهدين مع انه لم يضف الى اخرهما
وجودا ويمكن ان يجاب عنه بان ترجيح الثاني على الاول انما هو باعتبار وجود الحكم عنده وقد ينفك
وجوب القضا عن وجود الثاني بكون القاضي غضبانا او جايعا او غير ذلك مما علم في ادب القاضي ولعل
ابراز هذا الجواب بصورة المنع وهو ان يقال لا نسلم ان شهادة الشاهدين علة ذات وصفين
تعلق به حكم بل شهادة الشاهدين شرط للقضا والعلة تعلق الحكم للمادة ومثل ذلك
في الورود ما لو جرح رجلان رجلا احدهما بعد الاخر ومات المجروح كان الموت مضافا اليهما لا الى الاخر
وكذلك الايجاب والقبول في البيع حيث لم يضف الحكم الى اخرهما وجودا بل يضاف اليهما جميعا والجواب
عن الاول ان كلامنا في علة واحدة لها وصفان وما ذكرتم ليس كذلك بل كل جراحة علة تامة للحكم
في العلل اذا اجتمعت ان يضاف الى كل واحد كان ليس معه غيره وعن الثاني ان كل واحد علة على حدة
فالايجاب علة ملك المبيع والقبول شرطه والقبول علة ملك الثمن والايجاب شرطه فيضاف
كل واحد من الحكمين الى علته وقيل الاولى ان يقال علة الملك العقد الذي حكم الشرع بوجوده بالايجاب
والقبول وهو البيع ويوصف بالبقا فكان الحكم مضافا اليه دون الايجاب والقبول والاعتراض الذي
ذكرناه بطريق النقل فوارد عليه فالاول اولى ولقايل ان يقول لا فرق بين وصف له شبهة العلل وهو القسم
الخامس وبين القسم الخامس وبين القسم السادس وهو العلة معنى وحكما لا اسما وذلك في كل واحد
منها موثرين لا يتم نصاب العلة الا بهما فجعل احدهما علة معنى لا اسما ولا حكما وجعل الاخر علة معنى
وحكما لا اسما تحكم لا محالة ويمكن ان يجاب عنه بان كل واحد من الوصفين في الاول يجري في حكم باعتبار
شبهة العلل وليس شي من وصفي الثاني كذلك ولربما اشار الشيخ الى هذا الفرق بقوله كل حكم
تعلق بوصفين موثرين في الاول تلويحا الى كل منها تعديلا بخلاف الثاني حيث قال كل حكم تعلق بعلة
ذات وصفين تلويحا الى انهما علة واحدة لا يعمل احدهما منفكا عن الاخر والثاني يجعل الاول علة   في الثاني م
فهو كعلة على ما اشرنا اليه ونزيد تنبيها فان القرابة اذا كانت اخرا يجعل الملك علة وكذلك الملك
اذا تاخر جعل القرابة علة وليس شي من الوصف الثاني في الاول كذلك قال رحمه الله فاما العلة
اسما وحكما لا معنى الحاضر في السفر علة للرخصة اسما وحكما لا معنى وكذلك المرض للرخصة والنوم للحدث
وذلك اي كون السفر علة اسما وحكما ان السفر تعلق به في الشرع الرخص حتى اذا جاوز بيوت المصر
اتصل به احكام الرخص وما كان كذلك فهو علة حكما ونسبت الرخص اليه حيث يقال رخصة السفر
فهو علة اسما واستوضح كونه علة اسما بقوله الا يرى ان من اصبح صايما ثم سافر لم يحل له الفطر
يعني في ذلك اليوم لانه حين اصبح وجب عليه ادا الصوم حقا لله وما وجب حقا لله لا يسقط بانشا
السفر باختيار اما الاولى فلقوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه واما الثانية فلان السفر
باختيار لا ينافي الاستحقاق واذا افطر في يومه لم تلزمه الكفارة والسفر بعلة حكما لعدم تعلق
نعم

تعلق الرخصة به حيث لم يحل له الافطار فيه ولا تنافي بين هذا وبين ما قال انه علة اسما وحكما لان
ذلك فيما اذا لم يصبح صايما في حال الاقامة ثم سافر وهذا فيما اذا اصبح صايما ثم سافر ولا معنى لان المؤثر هو
المشقه لا نفس السفر واذا كان كذلك ولم يلزمه الكفارة دل على ان السفر علة اسما فثبت انه علة
اسما وحكما واما المعنى اي نوع معنى العلة من السفر فلان الرخصه تعلقت بالمشقه في الحقيقه لان المشقه
مؤثره في ايجاب الترخص الذي مبناه على اليسر والسهوله كما اشار اليه تعالى بقوله يريد الله بكم
اليسر لكن الحكم وهو ثبوت الرخصة اضيف الى السفر دون حقيقه المشقه لانها امر باطن يتفاوت
باحوال الناس ويتعذر الوقوف عليه فاقام الشرع السفر مقام المشقة لانه سببها لانه غالبا
وكذلك المرض علة اسما لان الرخصه تنسب اليه كما نسبت الى السفر وحكما لانه يثبت مقترنا
به من غير تاخير لا معنى لانه لا اثر لنفس المرض بل المؤثر هو خوف التلف وازدياد المرض لما كان لكن
امرا باطنا سقط اعتباره وصار الحكم متعلقا بالمرض الذي هو سبب الخوف والمشقة وهذا
دون الاول لان السفر يوجب المشقة بكل حال فاما المرض فقد يوجد فيه خوف التلف وقد
لا يوجد فصار متنوعا فما كان سببا للمشقه اقيم مقامها فان قيل قوله تعالى فمن كان منكم مريضا
مطلق والعمل بالاطلاق واجب فالتقييد بالمشق منه زيادة على النص لراي وذلك لا يجوز اجيب بانه
مقيد بالاجماع وقد دل قوله يريد الله بكم اليسر الايه وقوله وما جعل عليكم في الدين من حرج فقيد
المرض المبيح للصوم وكذلك النوم انواع فما كان منه سببا لاسترخاء المفاصل كالنوم مضطجعا او مستندا
او متكيا اقيم مقامه فصار حدثا لان استرخاء المفاصل امر باطن فنقل الحكم الى السبب الظاهر للتيسير
وكذلك الاستبراء وهو طلب براءة الرحم بالاحتراز عن الوطي ودواعيه في الامة عند حدوث الملك فيها
الى انقضاء حيضه او ما يقوم مقامها من الشهر متعلق بشغل الرحم بماء الغير لانه هو المؤثر في ايجابه اذ المقصود
منه صون الماء من الخلط بماء الغير والاحتراز عن سقي زرع غيره المنهي عنه بقوله عليه السلام من كان
يؤمن بالله واليوم الاخر فلا يسقين ماءه زرع غيره وهذا عند الشغل وهو امر باطن فنقل الى استحداث
سبب الشغل وهو استحداث الملك لان الشغل انما يكون بالوطي ولا وطي الا بالتمكن منه والتمكن
بالملك تيسيرا فان قيل شغل الرحم لو كان موجبا للاستبراء احترازا عن الخلط لوجب الاستبراء في ملك
النكاح واللازم باطل فالملزوم مثله اما بيان الملازمة فلان شغل الرحم بماء الغير متوهم واما بطلان اللازم
فبالاجماع فالجواب ان كون شغل الرحم موجبا للاستبراء بالاجماع والتشكيك في المسلمات وهو باطل خلا به تشكيك م
ان الاستبراء في النكاح قد حصل بوجوب العدة فيما يمكن فيه الشغل بقي الكلام في تخصيصه بالحيض او ما قام
مقامها دون ملك اليمين مع ذلك اما ثابت بالنص غير معقول المعنى او تكرما كما هو موضوع لبقاء الكرم الانواع
وامثله اقامة الشي مقام غيره كثيرة كاقامة البلوغ مقام اعتدال العقل والنكاح مقام العلوق في ثبوت
النسب والتقاء الختانين يقام مقام خروج المني في وجوب الغسل والخلوة الصحيحة مقام الدخول في وجوب
المهر قال رحمه الله وذلك بطريقين احدهما اقامة السبب الداعي وضع الشي مقام غيره بطريقين احدها
اقامة السبب الداعي مقام المدعو مثل السفر والمرض والنوم وقد مر وجه ذلك وكاقامة المس في النكاح
مقام الوطي في ثبوت حرمة المصاهرة فان المس والنكاح سبب داع الى الوطي والثاني باقامة الدليل مقام

المدلول وقد قيل في الفرق بين الطريقين ان السبب لا يخلو عن تاثير او افضا والدليل يخلو عن ذلك
وذلك مثل الخبر عن المحبه يقام مقام المحبة في قولها احب جوابا لقول الرجل ان كنت تحبيني فانت طالق
فيقع الطلاق وان كانت كاذبة لان المحبة لا يوقف عليها الا من جهتها ولا من جهة غيرها الا ان القلب
متقلب لا يستقر على شي واخبارها دليل على وجودها فاقيم مقام المدلول كالسفر مع المشقه والنوم
مع الحدث لكنه مقتصر على المجلس حتى لو اخبرت خارج المجلس لا يقع الطلاق وكذا الطهر اعني الخالي
عن الجماع اقيم مقام الحاجة في اباحة الطلاق اذ الاصل في الطلاق الحظر لما فيه من قطع النكاح المسنون وابيح
للضرورة كتناول الميتة اذ قد تقع الحاجة اليه للتجزي عن المضي على مقتضى العقد وعن اقامة حقوق الله المتعلقه
بالنكاح فلو لم يقدر على الطلاق لصار المشروع للمصالح مفسدة فشرع الطلاق للحاجة والحاجة امر باطن
فاقيم دليلها وهو الاقدام على الطلاق في زمان تجدد الرغبة اليها وهو الطهر الخالي عن الجماع مقام حقيقه
الحاجه تيسيرا ومثل مسايل الاستبراء فان دليل الشغل فيها وهو استحداث الملك اقيم مقام المدلول
وهو الشغل فدار الحكم معه وجودا وعدما حتى وجب في المشتراة من المراة والصغير والجارية لاستحداث
الملك وان تيقنا بعدم الشغل وعن ابي يوسف لو تيقن بفراغ رحمها من ماء البايع لا يجب الاستبراء
كما شبه ليتبين فراغ الرحم وقد تبين والجواب ان هذا حكمة الاستبراء والحكم يتعلق بالعلة لا بالحكمة
والعلة استحداث الملك وفيه نظر لانا نسلم ان الاستحداث علة اما سبب او دليل اقيم مقام غيره والحق
انه ثابت بالنص في سبايا اوطاس على خلاف القياس وللقائل ان يقول الشيخ جعل الاستحداث سببا
للشغل قبل هذا وجعله دليلا ههنا فيلزم اما التداخل او التناقض واجيب بان الاستحداث
يدل على ملك من يستحدث يدل على ملك من يستحدث منه وسلكه من جهته وملكه تمكنه من الوطي
وهو سبب الشغل فكان الاستحداث بهذه الوسايط دليلا على وجوب الاستبراء فاقيم مقام المدلول
المذكور ولا تنافي بين الجهتين لان كونه سببا بالنظر الى مطلق الشغل وكونه دليلا بالنظر الى الشغل
بالملك في الاول وفيه نظر لانه ليس بسبب بالنظر الى مطلق الشغل بل بالنظر الى الملك المستحدث
والشغل المحترز عنه وهو الشغل بالملك القديم والاستحداث ليس بسبب له ولعلنا نقول في حد
الاستحداث سبب للشغل بالملك الجديد سبب لذلك لانه قد يفضي اليه عند ما يكون الرحم
مشغولا بماء المالك الاول واستحداث الملك سبب للشغل لكنهم قالوا الاستبراء متعلق بالشغل
واستحداث الملك سبب له فصار المسافه بقي عليه شي وهو انه لا يجوز حينيذ اطلاق الدليل
عليه وجوابه ان يجعله دليلا باعتبار كون الملك مستحدثا فيما اذا كان المالك الاول او المملوكه ممن
لا يتوهم منه الشغل او فيه غالبا كالمراة والجارية البكر وطريق وضع الشي مقام غيره وفقهه
اي المعنى الذي جوز ذلك شرعا من ثلثة اوجه الاول دفع الضرورة والتجزي عن الوقوف على حقيقة
العلة كما في قوله ان احببتني او ابغضتني فانت طالق وكما في الاستبراء وفي قيام النكاح مقام الماء
والثاني الاحتياط كما قيل في تحريم الدواعي في المحرمات فان الزنا حرم صونا للفراش عن الفساد
حفظا للنسل عن الضياع ثم اقيمت الدواعي من المس والقبلة والنظر بشهوة مقامه في الحرمة
وكذلك في الظهار وكذلك في العبادات اقيمت الدواعي مقام الوطي في العبادات حتى حرم الجماع على بل ء

المعتكف والمحرم وحرم دواعيه للاحتياط صلى وقد يقام الشيء مقام غيره في العبادات للاحتياط
فان الصلوة بالجماعة اقيمت مقام الاسلام وان لم يعرف منه تصديق وكذا الاقرار المجرد اقيم مقام الاسلام
في احكام الدنيا حتى وجبت العبادات احتياطا واعلاء للدين بقدر الامكان وفيه نظر لان جعله من القسم
الاول اوضح لان التحرز عن الوقوف على التصديق ثابت لا محالة والثالث دفع الحرج كما قيل في السفر
والطهر القايم مقام الحاجة في الطلاق والتقاء الختانين القايم مقام الانزال والمباشرة الفاحشة لايجاب الحدث
عند ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله والفرق بينه وبين القسم الاول ان الوقوف على الحقيقة ممكن فيه مع
نوع مشقة بخلاف الاول فانه لا يمكن ذلك اصلا وهما في الحكم سواء لان الحرج مدفوع شرعا كالضرورة وهذه
الاقسام المذكورة في السبب والعلة وجوه متقاربة في تمييز بعضها عن بعض عسر وفي ضبطها تحصيل معرفة
الفقه هو ميسر لله قال رحمه الله باب تقسيم الشرط وهو خمسة اقسام شرط محض وشرط لمن ٢
الى اخره ٢ ما يطلق عليه اسم الشرط بحسب الاستقراء خمسة اقسام شرط محض وشرط له حكم
العلل وشرط له حكم الاسباب وشرط اسما لا حكما فكان مجازا في الباب وشرط هو بمعنى العلامة
وقد ذكرنا وجه تخصيص بعض باسم المجاز مع ان غير الشرط المحض كله مجاز في باب تقسيم العلة اما
الشرط المحض فما يمتنع به اي بالتعليق بالشرط وجود العلة فاذا وجد الشرط وجد العلة وذلك
اي الشرط بالصفة المذكورة يوجد في كل تعليق بحرف من حروف الشرط نحو ان دخلت الدار فانت طالق
وكلما دخلت الدار واشباه ذلك كلمتي ومتيما واذا واذاما وذلك اي الشرط الذي يتوقف وجود العلة
على وجوده داخل في العبادات والمعاملات الا يرى ان وجود العبادات يتعلق باسبابها ثم يتوقف
ذلك اي صيرورته سببا على الشرط علم العبد حتى ان النص النازل المفيد لصيرورة السبب سببا
نحو قوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس وقوله فمن شهد منكم الشهر فليصمه وقوله ولله على الناس
حج البيت ونحوها لا حكم له قبل العلم من المخاطب فان من اسلم من اهل الحرب في دار الحرب لم يلزمه
شيء من الشرايع قبل العلم اذا التكليف لا يصح بدون القدرة ولا قدرة بدون العلم فلا يلزمهم قضاء
ما مضى بعد العلم لان الشرط لما فات في حقه منع السبب من الانعقاد فلم يثبت الوجوب فصار
كالوقت للصلوة والشهر للصوم والبيت للحج والعلة مثل الكيل والجنس للربوا بمنزلة المعدوم في حقه
لعدم الشرط وقيد اسلامه بدار الحرب لانه لو اسلم في دار الاسلام صار السبب موجودا في حقه لتيسر
الوصول اليه بادنى طلب فيقوم مقام وجوده ولقايل ان يقول الثابت شيئان نفس الوجوب ووجوب
الاداء ولا يتوقف احدهما على العلم اما الاول فلان الصلوة والصوم واجبان على النايم والمغمى عليه
والمجنون الذي لم يستغرق جنونه الشهر مع عدم علمهم واما الثاني فلانه ثابت بالخطاب لا بكونه سببا
والجواب ان العلم ثابت في حقهم تقديرا اذ شيوع خطاب الوضع وبلوغه الى الذمة بمنزلة بلوغه
الى كل احد وكذلك ركن العبادات اي كالاسباب ركن العبادات ينعدم لعدم شروطها كالنية
والطهارة وكذلك ركن النكاح وهو الايجاب والقبول ينعدم لعدم شرطه وهو الاشهاد عليه
وقد ذكر الشيخ في الاستدلالات الفاسدة ان انتفاء الشرط عندنا انعدام العلة وعند الشافعي
رحمه الله تراخي الحكم وكذلك هذا اي مثل هذا الحكم المذكور في هذه الشروط المذكورة في الحكم في ساير

الشروط قال رحمه الله وانما يعرف الشرط بصيغته عن معناه فاما قول الله تعالى فكاتبوهم الى اخره الشرط
يعرف اما بالصيغة يعني بدخول حرف من حروف الشرط او بالدلالة يعني بالمعنى وهو ان يكون الاول
سببا للثاني كقول الرجل المرأة التي اتزوجها فهي طالق فانه مبتدأ متضمن لمعنى الشرط والاول يستلزم
الثاني البتة دون العكس وذهب بعض العلما منهم القاضي الى ان صيغته الشرط قد تخلو عن
معناه ويسمى شرط تغليب ولعله سمي بذلك لوروده مخالفا للغالب فكانه غلب على
الغالب واستدلوا على ذلك بايات منها قوله تعالى فكاتبوهم ان علمتم فيهم خيرا فانه مذكور على
سبيل التغليب والعادة الغالبة ان الانسان انما تكاتب عبده اذا راى فيه خيرا لا انه شرط
حقيقي بدليل جواز الكتابة حال عدم العلم بالاجماع والشيخ منع ذلك وشنع بكونه قولا باللغو
والقران المجيد منزه عن ذلك وذكر المخلص بان ادنى درجات الامر استحباب المامور به فانه للطلب
ولا يوجد الطلب بادنى من الاستحباب لان المباح ليس بمطلوب من الشارع ولا منهيا عنه ولا يوجد
استحباب الكتابة الا بهذا الشرط وينعدم قبله فاما الاباحة فمستغنية عن هذا الشرط لجواز الكتابة
بدونه اجماعا ولانه تصرف في ملكه فيجوز بدونه كالاعتاق والمراد بالخير المال عند بعض والديانة
والخدمة عند اخرين اي ان علمتم القدرة منهم على اداء البدل او علمتم منهم الديانة وحسن الخدمة للمولى
وقوله والمراد بالامر الاستحباب جواب سؤال تقريره سلمنا ان ادنى درجات الامر الاستحباب
لكن لا يلزم ان يكون مرادا لان ما هو جاير الارادة لا يلزم ان يكون مرادا بل الامر المطلق للوجوب
واليه ذهب داود وعطا وابن سيرين قالوا اذا علم المولى فيهم خيرا وطلبوا عقد الكتابة وجب
على المولى ذلك لما قال عمر انه عزم من عزمات الله اي واجب من واجباته وتقرير الجواب ان المراد
بالامر هنا الاستحباب بقرينة قوله واتوهم من مال الله الذي اتاكم فان المراد من الايتاء الحط عن
بدل الكتابة وهو سنة واستحباب وفيه نظر من وجهين الاول لا نسلم ان اتوهم للاستحباب لان
المراد منه الاعانة لهم من اموال الزكوة لكونهم مستحقا بقوله تعالى وفي الرقاب وهو قول اكثر
المفسرين فالامر للوجوب والخطاب لعامة المسلمين والثاني ان القران في النظم لا يوجب القران
في الحكم والجواب عن الاول ان قوله تعالى اتوا الزكوة مع قوله وفي الرقاب افاد الوجوب والحرف
فحمله على ذلك تكرار فتحترز عنه ولئن سلمنا ان المراد به الاعانة فلا نم الوجوب لان المزكي لو دفع
الى غيره جاز فالدفع اليه مستحب لا محالة وعن الثاني بانا لم نجعل القران موجبا بل هو قرينة لان الاصل
في الكلام الانتظام وقول عمر رضي الله عنه يجوز ان يكون مذهبا له فلا يعارض به الكتاب ومنها قوله تعالى
فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلوة ان خفتم فانه شرط تغليب مذكور على وفاق العادة فان
عامة اسفار المسلمين في ذلك الزمان ما كانت تخلو عن خوف لا انه شرط حقيقي بدليل جواز القصر
حالة الامن بالاجماع قال الشيخ وكذلك هذا ليس بشرط عادة بل هو شرط اريد به حقيقة ما وضع له
لان المراد بالنص قصر الاحوال اي بعض اوصاف الصلوة كالاداء راكبا بالايماء والاختصار في القراءة وتخفيف
الركوع والتسبيح وقصر الاحوال متعلق بقيام الخوف حقا لا بنفس السفر اما بيان ان المراد بالاية قصر
الاحوال فبالكتاب وقد ذكر الشيخ والسنة والاثر والمعقول اما الكتاب فقوله تعالى فان خفتم

رجالا او ركبانا اي ان كان خوف من العدو وغيره فرجالا جمع راجل اي على اقدامكم او ركبانا ما فاذا امنتم بزوال
خوفكم فاذكروا الله اي صلوا كما علمكم في حال الامن وقال فاذا اطمانتم اي امنتم من العدو فاقيموا الصلوة
اي اطلبوا قيامها وركوعها وسجودها على حسب ما يليق بحال الحضر كذا قاله السدي وغيره ووجه الاستدلال
ان في حالة الخوف اجيزت ما شيا على القدم وراكبا ايما وهذا قصر لاحوال الصلوة بترك الركوع والسجود
الى الايما وترك القيام الى الركوع وحمل الاية على هذا المعنى مخرج لها عن اشتمالها على ما ليس جائز في الكلام
المجيد من اللغو فيحمل عليه فان القران يفسر بعضه بعضا واما السنة فما روى سفيان عن زبيد الايامي
عن عبد الرحمن بن ابي ليلى عن عمر قال صلوة السفر ركعتان وصلوة الفطر والاضحى ركعتان تمام غير قصر
على لسان نبيكم عليه السلام فدل ان القصر المذكور في الاية قصر الاحوال لا قصر الذات واما الاثر فما قالته
عايشه رضي الله عنها اول ما فرضت الصلوة ركعتان ثم زيدت في صلوة الحضر واقرت في السفر على ما كانت عليه فاخبرت ان فرض المسافر في الاصل ركعتان وفرض المقيم اربع كفرض صلوة الفجر وصلوة الظهر — ركعتان ح
وروى عن ابن عمر رضي الله عنهما انه قال صلوة السفر ركعتان من خالف السنة فقد كفر وروى
مجاهد ان رجلا جاء الى ابن عباس رضي الله عنهما فقال انا وصاحب لي خرجنا في السفر فكنت اتم
وكان صاحبي يقصر فقال ابن عباس انت تقضي وصاحبك الذي كان يقصر يتم فاخبر ابن عباس
رضي الله عنهما ان القصر ليس في عدد الركعات وان الركعتين في السفر ليستا بقصر وروى انه
قصر في حقه الصلوة بترك الركوع والسجود الى الايماء وترك القيام الى الركوب وهذا اوفق لمعنى الاية
وادل عليه واما المعقول فلان الجميع اتفقوا على ان للمسافر ترك الاخريين لا الى بدل ومتى فعلهما
فانما يفعلهما على وجه الابتداء فدل على انها نفل لان هذه صورة النفل وهو ان يكون مخيرا بين الترك
والفعل وهذا دليل على ان القصر لا يتعلق بالسفر وهو موجود فتعلق بالخوف ولانه اذا امكن حمل
الكلام على جهة لا تستلزم الالغا لا يحمل على ما تستلزمه لا سيما في الكلام المجيد وفي هذه الاستدلالات
بحث اما ما يتعلق بالكتاب فما قيل في الاية شرطان الخوف والضرب في الارض والقصر متعلق بهما
ثم المتعلق بالضرب قصر الذات لا الاحوال اذ هو ثابت في حال الاقامة فالمتعلق بالخوف قصر الذات
ايضا والجواب انا لا نسلم ان الاول شرط بل هو لمجرد الوقت على ما تقدم من مذهب ابي حنيفة في الخوف
ولئن سلمنا لكن الاول ليس لتعليق القصر به بل الثاني لتعليقه كما في قول الرجل لامراته ان دخلت
الدار فانت طالق ان كلمت زيدا كان الطلاق معلقا بالكلام دون الدخول حتى لو دخلتها ولم تكلم
زيدا لم تطلق والدخول شرط الانعقاد فكذا فيما نحن فيه فلا يتعلق القصر بالضرب بل بالخوف
هذا موجب اللغة والمتعلق بالخوف قصر الاحوال لا الذات بما ذكرنا من الدلايل واعترض بان احد
الامرين لازم اما الغاء الظرف او الشرط وليس احدهما اولى من الاخر فان القصر للخوف لا يلزم
ان يكون عند الضرب في الارض بالاجماع والجواب ان تخصيص الشيء بالذكر لا يدل على نفي ما عداه وقد ثبت
ذلك بالسنة التي تاتي وبالاجماع واما ما يتعلق بالسنة فما روى عن يعلى بن اميه انه قال قلت
لعمر بن الخطاب رضي الله عنه كيف نقصر وقد امنا وقد قال الله تعالى فليس عليكم جناح ان تقصروا
من الصلوة ان خفتم فقال عجبت مما عجبت منه فسالت النبي صلى الله عليه وسلم فقال صدقة
تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته وهذا يدل على ان القصر المذكور في الاية قصر الذات فتعارضت روايتا عمر
رضي الله عنه فلم يبق شيء منها حجة والجواب ان هذا انما كان رافعا ان لو ثبت ان النبي صلى الله عليه وسلم ذكر ان
تاويل الاية الصلوة في السفر وان قصر الذات واجاب بما اجاب وليس كذلك لانه لم ينقله احد وكان عمر رضي الله
عنه راى النبي صلى الله عليه وسلم قصر في مغازيه مسافرا فظن ان قصر الخوف في عدد الركعات ثم راى قصر
في حال الامن وزوال القتال فسال عن ذلك فقال عليه السلام صدقة اي القصر في هذا السفر وهو سفر الامن
صدقة تصدق الله عليكم بها بقرارها على الركعتين من غير زيادة عليها كما في الحضر فاقبلوا صدقته وعلى هذا
لا منافاة بين روايتيه صلوة السفر ركعتان تمام غير قصر على لسان نبيكم وروايته صدقة تصدق الله
بها عليكم سوى ان احدهما ورد في دفع ظن تعلق الاية بقصر الذات في السفر دون الاخرى ولا شك ان قوله
صلوة السفر ركعتان بتمامه يزيل ذلك الظن واذا كان كذلك ظهر ان روايتي عمر رضي الله عنه لا يتعلقان
بالاية وان الاية في الخوف وان القصر فيه قصر الصفات دون الذات واما الاعتراض على الاثر فيما روى
عن عايشة رضي الله عنها ان النبي صلى الله عليه وسلم قصر الصلوة واتم والجواب ان هذا صحيح ومعناه انه عليه — روايتيها وبين ح
السلام قصر في الصفة واتم في الحكم توفيقا بين ما روى عمر رضي الله عنه صلوة السفر ركعتان تمام الحديث
وما قيل ان قول ابن عمر متروك الظاهر بالاجماع فان من اتم الصلوة في السفر لا يكفر بالاجماع والجواب
المنع فانا لا نسلم انه متروك لان معناه من خالف في اعتقاد جوازه وهو موجب لذلك وبانه ان اردتم انه كان
متروكا بالنسبة الى قوله من خالف السنة فقد كفر فمسلم ولكن لا يلزمنا لان استدلالنا بقوله
صلوة السفر ركعتان وان اردتم انه كان متروكا بالنسبة الى قوله صلوة السفر ركعتان فممنوع
وبما قيل ان رواية ابن عباس معارضة برواية منه ايضا ان الصلوة للخوف ركعة والجواب ان ذلك محمول
على ان الذي يصليه المأموم مع الامام اذا كان مضمون كان في السفر وفي صلوة الفجر ركعة لانه يجعل
الناس طائفتين فيصلي بالذي معه ركعة ثم يمضون الى وجه العدو ثم تاتي الثانية فيصلي بها فيصير — ركعة ويسلم ح
لكل طايفة من المأمومين ركعة مع الامام يقصرون ركعة فيكون ما روي عن ابن عباس من انه
قصر في صفة صلوة السفر غير مخالف لقوله ان صلوة الخوف ركعة واما على المعقول فما قيل ما ذكرتم
وان دل على ثبوت مدعاكم ولكنه يفضي الى اطلاق اللفظ على معنى غير موضوع له من غير علاقة وهو
اطلاق القصر على المشي وخفض الراس بالايما وغير ذلك والجواب انه ان كان مثله مفسدا في غير حالة
الخوف اذا قصرناه عن صفته الاتساد حدث فيه اعتبار معنى القصر فليس اطلاقه عليه بطريق المجاز
حتى يعتبر فيه العلاقة وانما ذلك تسميه عرضه مع وجود مناسبة على ان ما في التسمية غير لازمة سلمنا
انه اطلاق مجازي لكن العلاقة موجودة لان القصر كذا مستلزم للنقص وذكر اللازم وارادة الملزوم من
اقسام المجازي هذا ما انفق في بيان هذا الموضع من الاطناب لاحتياج المقام اليه اوالان بد منه
والله اعلم ومنها قوله تعالى وربائبكم اللاتي في حجوركم فان فيه معنى الشرط ولا دلالة لكنه ذكر على
سبيل العادة فان الانسان يبغض الربيب والربيبة طبعا ويشفق عنها عادة فكان ذكر الحجر
تحريضا على الربيبة وترغيبا الى مخالفة الطبع اذ في ذلك تضييع الصغير فقال الشيخ لم يذكر الحجور
شرطا بمعنى لا عادة ولا غير عادة ولا له شرط لان ربائبكم معرف والوصف في المعرف لا يفيد معنى — الشرط

كانى قوله هذه المراة التى اتزوجها طالق وانه لم يذكر فى عكسه وهو قوله فان لم تكونوا دخلتم بهن فلو كانت
الحرمة متعلقه بالوصفين جمعا لذكر كل واحد منها عند ذكر الاباحة فقيل فان لم يكونوا دخلتم
بهن ولم يكن الربائب فى حجوركم لان المتعلق بالشرطين ينتفى بانتفاء كل واحد منهما واذا كان كذلك
لم يكن الاختصاص للدخول شرط اسما وحكما اى بشرط حقيقى لاباحة البنت صيغه لوجود حرف
الشرط فيه وحكما لتوقف الاباحة عليه ولم يذكر المعنى لانه داخل فى الحكم اذ معنى الشرط ليس
لا توقف الحكم عليه بخلاف العلة لان معناها التاثير قوله وكذلك دلالة الشرط معطوف على
قوله وقط لا ينفك صيغته عن معناه اى كما ان صيغة الشرط لا ينفك عن معناه فكذلك دلالة
الشرط لا ينفك عن مدلوله وذلك اى ثبوت الشرط دلالة مثل قول الرجل المراة التى اتزوجها
طالق تلنا هذا الكلام عنى الشرط دلاله لوقوع الوصف وهو وصف التزوج فى النكرة وتدبر
وجه ذلك فى الفاظ العموم ولو وقع الوصف فى المعين كما فى قوله هذه المراة التى اتزوجها طالق لما
صلح دلالة على الشرط لان الوصف فى المعين لغو فبقى قوله هذه المراة طالق فيلغو فى الاجنبية
قوله ونص الشرط بجمعها اى المعين وغيره حتى لو قال ان تزوجت هذه المراة او امراة طلقت
اذا تزوج بها وكانه مذكور على وجه الفرق بين الدلالة والصريح فى الشرط قال رحمه الله
واما الشرط الذى هو فى حكم العلل الى اخره القسم الثانى من اقسام الشرط الذى هو فى حكم
العلل وهو شرط لم يعارضه علة فجواب اما فى كلام الشيخ محذوف اعتمادا على ما يفسره وهو قوله
فان كل شرط لم يعارضه علة اى صالحة لاضافه الحكم اليها صلح ان يكون علة يضاف الحكم اليه فلنا
عن العلة وان لم يكن له تاثير فى الحقيقه ومتى عارضه علة لم يصلح علة لعدم الحاجة الى اثبات الخلافة
وانما قلنا انه اذا لم يكن علة صالحة لاضافة الحكم معارضة للشرط صلح ان يكون الشرط علة لما قلنا
ان الشرط يتعلق به الوجود دون الوجوب فصار بهذا الاعتبار شبيها بالعلل والعلل اصول فاذا وجد
الاصل لا يحتاج الى الخلف واذا لم يوجد جاز اضافه الحكم الى ما هو شبيه به قوله لكنها اصول يعنى
العلل جواب سوال تقريره ان يقال العلل لا بد لها من تاثير والشرط ليس له تاثير فالواجب ان
لا يخلفها الشرط كما فى العلل العقليه وتقرير الجواب ان العلل الشرعية ليست علة بذواتها
بل هى امارات على الاحكام حقيقه كالشروط فاستقام ان يخلفها الشروط فى حق اضافه
الاحكام عند تعذر الاضافة اليها لتحقق الشبه من الجانبين كما بينا وهذا اى اعتبار العلة
عند صلاحها لاضافه الحكم ولا الشرط اصل كبير لعلمائنا رحمهم الله فقد قالوا فيما اذا شهد رجلان
لامراة قبل الوطى ان زوجها علق طلاقها بشرط ثم شهد اخران بوجود الشرط ثم رجعوا
بعد الحكم بوقوع الطلاق ولزوم نصف المهر ان الضمان على شهود اليمين اى التعليق خاصة
لانهم شهود علة حيث اثبتوا قول الزوج انت طالق وهو صلح لاضافة الحكم اليه فلم يجز
اضافته الى الشرط وسمى شهود التعليق شهود العلة وان لم يكن المعلق علة باعتبار
ما يؤول وباعتبار ان الفريقين لما شهدوا وقضى القاضى بشهادتهم نسب للمعلق اتصال بالمحل
بوجود الشرط فى زعمهم فصار علة حقيقه ونوقض بما لو شهدا بالتزوج واخران بالدخول

ثم رجعوا بعد الحكم فالضمان على شاهدى الدخول مع كونهما شاهدى شرط والعلة فى ايجاب المهر النكاح واجيب
بان شاهدى الدخول ابرؤا شهود النكاح عن الضمان حيث ادخلا فى ملك الزوج عوض ما غرم من المهر وهو استيفاء
منافع البضع وههنا لم تبرا شهود التعليق عن الضمان حيث لم يدخلا فى ملك الزوج عوضا فان قيل شهود
التعليق شهدوا بقوله انت طالق على تقدير وجود الشرط لا مطلقا وعليته وتاثيره موقوفان
على الشرط فشهود الشرط شهود تحقق العلة والتاثير فهم اولى بالضمان فالجواب ان ذلك ممنوع فانهم شهدوا
بقوله انت طالق على الحقيقة فانهم قالوا سمعنا ذلك وهذا الكلام علة لولا المانع فشهدوا على كلام
هو علة عند عدم المانع وشهود الشرط اثبتوا ما هو شرط التعليق ولا تعلق لشهادتهم بتحقق
العلة والتاثير اصلا فانهم صرحوا بانه لا علم لنا بالعلة وتحققها وتاثيرها بل هو بالشهادة الاولى فانهم
لما اثبتوا التعليق كان من ضرورته تحقق العلة وتاثيرها عند ارتفاع المانع حتى لو تحقق التعليق بلا شهادة
باتفاق الخصمين ثم شهدوا بوجود الشرط ثم رجعوا لم يضمنوا فعرف ان تحقق العلة وتاثيرها غير مضاف
الى شهادتهم وكذلك العلة والسبب اذا اجتمعا سقط حكم السبب كشهود التخيير والاختيار كما اذا
شهدوا بان الزوج خيرها قبل الوطى وشهد اخرون انها اختارت نفسها فى المجلس وكما اذا شهدوا
ان المولى قال لعبده انت حر ان شئت او اختر عتقك وشهد اخرون ان العبد قال فى المجلس شئت
او اخترت العتق ثم رجعوا جميعا بعد الحكم بالطلاق والعتاق فان ضمان نصف المهر فى الطلاق
وضمان العبد فى الاعتاق على شهود الاختيار خاصة لان الاختيار هو العلة لان لزوم نصف المهر
وفوات مالية العبد حصل بالاختيار لا بالتخيير والتخيير سبب لانه طريق مفض اليه فكان الحكم مضافا الى العلة لا بالتخيير
فاما اذا سلم الشرط عن معارضه العلة اى الصالحة للاضافة صلح الشرط علة لما قلنا من شبه
كل واحد منهما بالاخر واعاد هذا لتمثيله بقوله وذلك اى الشرط الذى سلم عن معارضه العلة
مثل قول علمائنا فى رجل قيد عبده ثم حلف فقال ان كان قيده عشرة ارطال فهو حر ثم قال وان حله
احد من الناس فهو حر فشهد شاهدان ان القيد عشرة ارطال فقضى القاضى بعتقه ثم حله فوزنه
فاذا هو ثمانية ارطال ان الشاهدين يضمنان قيمته للمولى فى قول ابى حنيفه وهو قول ابى يوسف
اولا وفى قوله الاخر وهو قول محمد لا يضمنان وهذا بناء على ان القضا بشهادة الزور ينفذ ظاهرا
وباطنا عند ابى حنيفة لان القضا بناء على دليل شرعى واجب العمل فيجب صونه عن البطلان وتصحيحه
ما امكن وقد امكن ذلك باثبات التصرف المشهود به سابقا على القضا صونا له عن البطلان بقدر
الامكان واذا كان القضاء نافذا ظاهرا وباطنا يثبت العتق بشهادتهما قبل حل القيد وقد تبين
انهما شهدا بالباطل فيضمنان قيمته وعندهما وعند الشافعى ينفذ ظاهرا لا باطنا لان صحة القضا
بالحجة والحجة باطلة اما الاولى فظاهر واما الثانية فلكون الشهادة كاذبة ولكن العدالة لما
كانت دليل الصدق ظاهرا اعتبرت حجة فى وجوب العمل دون التنفيذ حقيقة واذا كان كذلك
كان القضا بالحرية نافذا فى الظاهر دون الباطن فكان العتق واقعا بحل القيد لا بالشهادة فلا يضمنان
شيئا ونوقض بما اذا ظهر الشهود كفارا او عبيدا بعد القضا فانه بنى على دليل شرعى واجب العمل ومع
هذا ينتقض القضاء والجواب انا قد قلنا انه واجب الصيانه عن البطلان والصحيح ما امكن ومن شرط

الامكان انسدا طريق المعرفة للقاضي قبل القضا لمعرفة حقيقة صدق الشاهد وما ذكرتم ليس لذلك
فان الكفر والرق مما يمكن الوقوف عليهما قبل القضا واما ما نحن فيه فان الوقوف عليه متعذر قبله اذ لا يعرف
ونن القيد الا بعد الحل واذا حله عتق فيعد قضاؤه بالعتق ظاهرا وباطنا قوله وهذا ان الشاهدان متصل
بقوله وجب العتق بشهادتهما وذلك لانه لما كان في بيان اضافة الحكم الى الشرط قال وهذا ان الشاهدان
اثبتا شرط العتق وهو كون القيد عشرة لا علة العتق ومع ذلك ضمنا من قبل ان علة العتق وهو عين المولى
لا تصلح لضمان العتق لعدم صفة التعدي هناك لان المالك تصرف في ملكه وهو لا يصلح سببا للضمان كما
اذا باع مال نفسه او اكله فجعل الشرط علة لخلوه عن معارضة علة صالحة لاضافة الحكم اليها وفي مسئلة
رجوع الفريقين ايجاب كلمة العتق تصلح لضمان العدوان لانها ثبتت بطريق التعدي فلم يجعل الشرط
علة واذا رجع شهود الشرط وحدهم يجب ان يضمنوا لما قلنا ان العلة وهو عين الزوج او المولى لا يصلح علة
للضمان لخلوها عن وصف التعدي اذ شهود اليمين ما يتون على شهادتهم فيجب اضافته الى الشرط
لظهور وصفه التعدي بالرجوع وانما قال يجب لانه لم يثبت فيه عنه رواية وذكر شمس الايمة وابو اليسر
ان شهود الشرط لا يضمنون سوا رجعوا وحدهم او مع شهود اليمين نص عليه في الزيادات والمبسوط
والاسرار وفي الطريقة البرغرية ان شهود الشرط يضمنون عند زفر وعندنا اصحابنا لا يضمن
ووجهه ان العلة وان خلت عن صفة التعدي ولم تصلح لايجاب الضمان فهي صالحة لقطع الحكم عن الشرط
لانها فعل فاعل مختار كما في فتح باب القفص والاصطبل على قول ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله وكما في اشلا
الكلب بخلاف حفر البير وامثاله لان العلة هناك طبع لا اختيار فيه فلا تصلح لايجاب الضمان ولا
لقطع الحكم عن الشرط فان قيل يلزم عليه المسئلة الخلافية المتقدمة فان العلة فيها وهو عين المولى
اختيارية ثم لم يقطع ذلك اضافة الحكم عن شاهدي الشرط عند ابي حنيفة رحمه الله اجيب بانه لا يلزم
لانهما شاهدا شرط صورة ولكنهما يثبتان علة العتق معنى لانهما شهدا بالتعليق بشرط موجود والتعليق
بشرط موجود تنجيز حتى يملكه الوكيل بالتنجيز فكانهما شهدا بتنجيز اليه اشار ابو اليسر واما شهود
الاحصان اذا رجعوا فلا يضمنون بحال عندنا خلافا لزفر لان الاحصان لا يتعلق به وجوب ولا وجود على
ما نبين ان شا الله قال رحمه الله وعلى هذا الاصل حفر البير الى اخره اي وعلى ان الشرط اذا لم يعارضه
ما يصلح علة اضيف الحكم اليه مسئلة حفر البير مع المشي فان حفر البير شرط في الحقيقة لان الثقل
علة السقوط اي التلف والمشي سبب محض لانه مفض اليه لكن الارض كانت ممسكة مانعة للثقل عن العمل
فيكون حفر البير ازالة للمانع وايجاد شرط السقوط وكذلك اي كحفر البير شق زق فيه مايع فان علة
التلف انما هو سيلانه الا ان الزق كان مانعا للعلة صورة وشقه ازالة للمانع وايجاد شرطه وكذلك
القنديل المعلق ثقله علة للسقوط والحبل مانع فاذا قطع الحبل فقد ازال المانع فعمل الثقل عمله فصارت شروطا
ولا يضاف الحكم الى الشرط عند وجود العلة لكن العلة لم تصلح لاضافة الحكم اليها لان الثقل طبع وما هو كذلك
لا تعدي فيه فلا تعدي في العلة اما الاولى فظاهر واما الثانية فلان الافعال الاختيارية متصلة
على جهة الاختراع وجهة الكسب والاولى لا تعدي فيه لانه تصرف في ملك الفاعل والثانية هي جهة
التعدي وهي منتفية في الطبع فلا يكون فيه تعد فثبت ان العلة لا تصلح لاضافة الحكم اليها وكذلك السبب

وهو المشي لانه مباح لا شبهة فيه والمباح لا يكون تعديا فلا تصلح للاضافة وضمان العدوان لا يتحقق
بلا تعد وكلامنا فيه وذكر في بعض الشروح ان قوله والمشي مباح احتراز عن المشي الموصوف بالتعدي
كما لو حفر بيرا في ملكه فوقع انسان فيها فان التلف يضاف الى المشي حتى لا يجب الضمان على الحافر لانه غير
مباح فيصلح علة قال صاحب الكشف هذا لا يصلح احترازا عنه فان اضافة الحكم الى المشي في هذه
الصورة ليست باعتبار صفة التعدي في المشي بل باعتبار زوال صفة التعدي عن الحفر وعدم صلاحيته
للاضافة ولهذا لو كان المشي في هذه الصورة بالاذن لكان الحكم مضافا اليه ايضا لا الى الحفر حتى كان دمه كان دمه
هدرا كما لو كان المشي موصوفا بالتعدي وانما يصلح احترازا عن المشي الموصوف بالتعدي والحفر ايضا ومع
ذلك يضاف الى المشي بان حفر بيرا في ملك الغير باذنه ومشى فيه انسان بلا اذن ووقع فهلك فلو كان بغير ما
التلف في هذه الصورة مضافا الى المشي لا الى الحفر حتى كان دمه هدرا لصح قوله والمشي مباح احترازا عنه
اما لو اضيف التلف الى الحافر حتى وجب الضمان عليه لم يكن قوله هذا احترازا عن المشي الموصوف
بالتعدي وما ظفرت برواية في هذه المسئلة الا ما ذكر في المبسوط لو حفر بيرا في ملك الغير بغير اذنه
فهو ضامن لما وقع فيها لانه متعد بالحفر واطلاق هذه الرواية يدل على وجوب الضمان على الحافر
سوا كان المشي تعديا او لا فعلى هذا قوله والمشي مباح زيادة بيان لصلاحية الشرط للعلية وقيل
ذكر في التهذيب حفر بيرا او وضع حجرا في ملك الغير بغير اذنه فهلك به شي يضمن الحافر ولو دخله رجل
ملكا ان دخل بغير اذن المالك ففي وجوب الضمان على الحافر وجهان احدهما انه يجب لتعديه بالحفر والثاني
انه لا يجب لان الداخل متعد بدخوله فعلى هذا يجوز ان يكون قوله والمشي مباح احترازا عن الخلاف فان
عند اباحة المشي الضمان على الحافر بالاتفاق واذا لم يعارض الشرط ما هو علة وللشرط شبه
بالعلل لما تعلق به من الوجود اقيم مقام العلة في ضمان النفس والاموال جميعا ولهذا اي ولان الحفر
شرط حقيقة وليس بمباشر لم يجب الكفارة على الحافر ولا يحرم عن الميراث لانه لما لم يكن مباشرا
لا يستلزم جزاءها وذلك لانها تحصل باتصال الفعل بالمحل وقد عدم ذلك في الحفر وكيف يجعل مباشرا
وقد يكون الحافر ميتا عند الوقوع وقال الشافعي رحمه الله يجب عليه الكفارة ويحرم عن الميراث لان
الحفر كالمباشرة في حكم الضمان فكذلك في الكفارة والحرمان وجوابه ما قلناه وكذلك سيلان
المايع وثقل القنديل طبيعيان فلا يصلحان للاضافة لما ذكرنا فيقام الشرط الموصوف بالتعدي
وهو الشق والقطع مقام العلة في الاضافة خلفا عنها ولما ذكر ان حفر البير من الشروط التي هي
في حكم العلل وكان وضع الحجر واشراع الجناح والحايط المايل بعد الاشهاد مثله في الحكم حتى وجب
بها الضمان ولم يجب بها الكفارة ولا يحرم بها عن الميراث اوهم انها ايضا من الشروط التي هي في حكم
العلل فازاله بقوله فاما وضع الحجر الى آخره فمن قسم الاسباب التي جعلت عللا في الحكم على ما مر
يعني في العقوبات القاصرة لان هذا القسم اي الشرط الذي له حكم العلل لم يكن ازالة للمانع بل لانها
هي طرق مفضية الى التلف فكانت اسبابا اخذت حكم العلل ثم الاشهاد في الحايط المايل ليس
بلازم لصيرورته في حكم العلة بل الشرط هو التقدم الى صاحبه والاشهاد للاحتياط كالاشهاد
في طلب الشفعة قال رحمه الله وعلى هذا الاصل قلنا في الغاصب الى اخره اي وعلى ان الشرط يقوم

مقام العلة في اضافة الحكم اليه عند تعذر الاضافة الى العلة قلنا في الغاصب اذا بذر حنطة رجل في ارض غيره
ان الزرع للغاصب ولا سبيل لصاحب الحنطة على الزرع وقال الشافعي الزرع لصاحب الحنطة لانه نما ملكه
ونماء الملك لصاحبه كولد الجارية وثمرة الشجر والصنع لا مدخل له فيه لانه حركة لا يحصل منه الجسم فكان
وجوده وعدمه سوا فلو حصل بغير صنع احد بهبوب ريح والقائه في ارض انسان كان الخارج لصاحب
البذر فكذا اذا حصل بصنعه احد بهبوب ريح والقائه في ارض انسان ولنا ان الحنطة قد تغيرت وتغيرها
امر حادث فلا بد له من امر يضاف اليه وذلك اما نفس الحنطة او طباع العناصر او عمل الزارع والاول
باطل لان ذات الشيء الموجود لا يمكن ان يكون علة لانتفائه والا لكان ممتنع الوجود وهو خلف والثاني
كذلك شرعا وان صلح علة عند التاثير فيه لان الطباع بخلق الله بدون اختيار لها في ذلك
ولا يمكن اضافة الاتلاف اليه كما لا يضاف الى الثقل في مسئلة البير فبقي العامل وهو في معنى الشرط
للموثر المذكور لان عمله موقوف على الجمع بينها وبين البذر وقد بينا ان الحكم عند تعذر اضافته الى
العلة يضاف الى الشرط اذا كان صالحا للخلفية عن العلة وهو لكونه فعلا اختياريا صالح لها
فيضاف اليه واذا ثبت انه مضاف الى عمله كان هو مكتسبا للزرع والكسب للمكتسب وعليه ضمان
ما استهلكه بعمله والقياس على ولد الجارية وثمر الشجرة باطل لان النماء انما هو عند بقاء الاصل
وقد هلك هنا وكذلك التسوية بين الفعل الاختياري وغيره لان الاختياري يصلح للخلفية دون غيره
ولهذا اذا هبت الريح بها فالقتها في الارض كان الزرع لصاحب الحنطة لعدم الاستهلاك اذ ذاك والضمير
في غير الاول للغاصب وفي الثاني ان كان للغير الاول اوهم ان الزرع لو كان في ارض المغصوب منه كان
له وليس كذلك يدل عليه اطلاق الرواية في الاسرار والمبسوط واصول شمس الايمة حيث قيل وان غصب
حنطة فزرعها مطلقا وان لم يكن الا ان يضمن الحنطة المغصوبة وان زرعها في ارض مالكها لاستهلاكها
بالزراعة واذا كان كذلك يملكها بالاستهلاك فصار كانه زرع حنطة نفسه في ارض الغير وان كان
للغاصب كالاول فلا يوهم شيئا قال رحمه الله واما الشرط الذي له حكم الاسباب فان يعترض عليه
اي على الشرط فعل مختار غير منسوب الى الشرط الذي له حكم الاسباب هو شرط يعترض عليه فعل مختار غير منسوب الى
الشرط وان يكون الشرط سابقا على الفعل المعترض فقوله شرط كالجنس يشمل الشروط وقوله
يعترض عليه فعل مختار احتراز عن الفعل الطبيعي كسيلان المايع وسقوط القنديل فان مثل ذلك لا يجعل
الشرط في حكم السبب وقوله غير منسوب الى الشرط احتراز عما نسب اليه كسير الدابة في مسئلة
السوق فان الشرط في ذلك في حكم العلة وقوله وان يكون الشرط سابقا عليه احتراز عن تعليق
الطلاق بالدخول فانه فعل مختار غير منسوب الى الشرط ولكن كان متاخرا عن صورة العلة فلهذا
كان شرطا محضا خاليا عن معنى السببية والعلية وذلك اي الشرط الذي له حكم الاسباب مثل
حل اي مثل فعل رجل حل قيد عبد حتى ابق فانه لا يضمن قيمته باتفاق بين اصحابنا ونعني به اذا كان
العبد عاقلا فان كان مجنونا فالحال ضامن عند محمد كما في فتح باب القفص وانما ذكر الشيخ الاتفاق في هذه
الصورة احترازا عن فتح باب القفص فانه مثله وفيه خلاف بين اصحابنا اما بيان شرطيته فلان
المانع من الاباق هو القيد فكان حله ازالة للمانع فكان شرطا في الحقيقة واما بيان انه في حكم
الاسباب فلانه سبق الاباق الذي هو علة التلف فنزل منزلة الاسباب لان السبب ما يتقدم على العلة لانه
مفض ووسيلة فلا بد من كونه سابقا وحينيذ لا يكون شرطا حقيقيا لان الشرط المحض الحقيقي
ما تاخر عن صورة العلة وان تقدم على انعقادها علة كما في التعليق واعترض بان الشرط كما يكون
متاخرا يكون متقدما على العلة كالاشهاد فانه مقدم والعلة وهو الايجاب والقبول متاخرة
معنى واجيب بانا لا ننكر ذلك لكن نقول لو تقدم لم يتمحض شرطا بل اشبه السبب لانه اذا تقدم
لا يخلو عن معنى الافضا بواسطة وجود العلة كالسبب الحقيقي وذكر في بعض النسخ في هذا الموضع اعتراضات
لا طايل تحتها فاعرضت عنها مخافة التطويل وكان هذا اي حل القيد كارسال من ارسل دابة في
الطريق فجالت يمنة او يسرة عن سنن الطريق او وقفت ثم سارت فاتلفت شيئا لم يضمن
المرسل شيئا لان بالجولان والوقوف انقطع حكم ارساله وانشات سيرا آخر باختيارها
فكانت كالمنفلتة واحترز بقوله جالت عما لو ارسلها فاصاب شيئا في وجهها فان المرسل
ضامن فيه كما لو سار بها واكرهها على الاتلاف بمنزلة السوق بخلاف الحل فانه ليس باكراه
على الاباق بوجه فلا يصح اضافة التلف اليه قوله الا ان المرسل جواب سوال تقريره كيف
يكون الحل وهو شرط كالارسال وهو سبب وتقرير الجواب انهما في الحكم سواء لكن المرسل صاحب سبب
في الاصل اذ الارسال ليس بمانع وقد اعترض عليه فعل مختار غير منسوب اليه حيث لم يذهب
على سنن ارساله وهذا اي الحال صاحب شرط لان الحل ازالة المانع جعل مسببا باعتبار تقدم
الشرط على العلة وقد اعترض عليه فعل مختار فكانا في انقطاع الحكم عنهما واضافته الى ما اعترض
عليه من الفعل سواء فكان هذا بلا خلاف قوله واذا انفلتت الدابة يجوز ان يكون معناه وكان
هذا كالانفلات اذا اتلفت الدابة زرعا بالنهار كان هدرا وكذلك بالليل عندنا لان صاحبها
على تقدير الانفلات ليس بصاحب شرط لانه ما فتح باب الاصطبل ولا صاحب سبب لانه لم يرسل
ولا صاحب العلة لانه لم يباشر الاتلاف وما لم يتحقق واحد منها لا ينعقد سبب الضمان وعند
الشافعي رحمه الله يضمن بالليل لحديث البراء ان ناقته دخلت زرع انسان فافسدته فقضى
النبي صلى الله عليه وسلم بضمانه وقال حفظ الزرع على اربابه نهارا وحفظ الدواب على اربابها
ليلا والجواب ان المروي مطلق فتخصيصه بالليل تحكم وقوله حفظ الدواب على اربابها مسلم ولكن
لا ينهض بالتخصيص لان الفساد لم يتعين لترك الحفظ بل لذهاب الدابة وهي مختارة فيه ولم يتولد
ذلك من الارسال فكان كدلالة السارق على مال انسان على انه ماؤل بما اذا اراد صاحبها اخذها
فانفلتت بقصده اياها على انه معارض بقوله عليه السلام فعل العجماء جبار ويمكن ان يكون
ذكره لدفع وهم من يتوهم ان حكم المنفلتة على خلاف حكم المرسلة وقال ابو يوسف وابو حنيفة
رحمهما الله فيمن فتح باب قفص فطار الطير او باب اصطبل فخرجت الدابة فضلت انه لا يضمن
والمراد به في المسئلتين ان يكون الطيران والخروج على الفور اشار اليه ذكره بالفاء حتى لو طار
او خرجت بعد ساعة لا يضمن الفاتح بالاتفاق وذلك لان هذا يعني فتح باب القفص والاصطبل
شرط جرى مجرى السبب اما الاول فلانه ازالة المانع واما الثاني فلما قلنا ان الشرط اذا

تقدم كان له حكم السبب وقد اعترض على هذا الشرط فعل مختار غير منسوب الى الفتح لان الطيران
او الخروج لا يحصلان بالفتح بل باختيارها فبقي الاول يعني الفتح سببا خالصا اي شرطا في معنى السبب
الخالص فلم يجعل التلف مضافا اليه بل قصر على الخروج كما قصر التلف على الاباق في الحل بخلاف السقوط
في البير حيث يضاف التلف فيه الى الشرط ولم يقتصر على العلة لانه لا اختيار هناك فلم يصلح لقطع
الحكم عن الشرط حتى لو اسقط نفسه هدر دمه لان ما اعترض على الشرط وهو الالقاء صالح
لاضافة الحكم اليه لصدوره عن مختار على وجه القصد فانقطع نسبة الحكم عن الشرط لكن
مشى على قنطرة واهية على الماء للعبور بغير حق يعني في غير الملك وفيما لا تصرف لواضعها فيه
فخسف به او مشى على موضع رش الماء عالما به فزلق فعطب هدر دمه لان الالقاء هو العلة وقد
صلح لاضافة الحكم اليه وقيد بقوله وضعت بغير حق احترازا عن الموضوعة في الملك فانها لا تصلح
سببا للضمان وقيد بقوله عالما به وهو راجع الى المسئلتين اي بوهاء القنطرة ووضعها بغير حق
وبالرش في هذا الموضع احترازا عما اذا لم يكن عالما فان الواضع ضامن فيه فانه ذكر في المبسوط
مشى على جسر انسان متعمدا لذلك فانخسف به لا ضمان على واضعه لان الماشي تعمد المشي
فيصير وقوعه مضافا الى تسبيب من اتخذ جسرا ولو لم يكن عالما لضمن واضع الجسر
لكونه متعديا في التسبيب وقال محمد وهو قول الشافعي طيران الطير هدر شرعا وكذا فعل كل
بهيمة فيجعل كالخارج بلا اختيار كسيلان ما في الزق اما انه هدر فلقوله فعل العجماء جبار واما
جعله كالخارج بلا اختيار والحاصل قاله بالفعل الطبيعي وذلك لان الطير او الدابة لا يصبر عن الطيران
او الخروج عادة والعادة اذا تاكدت صارت طبيعية لا يمكن الاحتراز عنها فاذا خرج على فور الفتح
واستوى عادته كان الخروج كسيلان الدهن عند شق الزق فيكون الفتح كالشق فوجب الضمان
على صاحب الشرط والجواب ان فعل البهيمة لا يعتبر لايجاب حكم اما القطعه فنعم وبيانه ان قوله
فعل كل بهيمة هدر شرعا الخ اما ان يراد به انه هدر في ايجاب الحكم او في قطعه والاول مسلم
وليس كلامنا فيه والثاني ممنوع فان الكلب اذا مال عن سنن الارسال يمنة ويسرة ثم اتبعه
فاخذه لا يحل لان فعله غير معتبر في اضافة الحكم اليه ولكنه معتبر في حق منع الاضافة عن المرسل
وكذلك اذا جالت الدابة يمنة ويسرة بعد الارسال فان جولانها قاطع لاضافة الحكم الى المرسل
قال القاضي في هذه المسئلة ما ذكرناه قياس وما ذكر الخصم قريب من الاستحسان قال صاحب الكشف
فعلى هذا هذه المسئلة من المسائل التي ترجح القياس فيها على الاستحسان قوله ولهذا قلنا متصل
بقوله ومتى عارضه في اول باب بيان القسم الثاني اي ولان الحكم لا يضاف الى الشرط عند معارضة ما
يصلح علة قلنا كذا متصل بقوله لان الالقاء هو العلة ومعناه ولكون الالقاء صالحا للعلية قلنا فيمن
حفر بيرا فوقع فيها انسان فهلك ثم اختلف الحافر والولي فقال الولي سقط وقال الحافر اسقط نفسه
ان القول قول الحافر استحسانا والقياس ان يكون القول قول الولي وهو قول ابي يوسف اولا لان الضمان
قد وجب على عاقلة الحافر فهو يدعي الالقاء نفسه يريد اسقاط ذلك الضمان فلا يقبل قوله ولان الظاهر
شاهد للولي اذ الانسان لا يلقي نفسه في البير عمدا فكان القول لمن يشهد له الظاهر الا انا

استحسنا في قبول قول الحافر لما قلنا ان الحفر شرط جعل خلفا عن العلة لتعذر نسبة الحكم الى
العلة فاذا ادعى صاحب الشرط ان العلة صالحة لاضافة الحكم اليها فقد تمسك بالاصل وجحد
حكما ضروريا وهو خلفية الشرط عن العلة وفيه انكار سبب الضمان فكان القول قوله ولان
الظاهر حجة للدفع والولي يحتاج الى استحقاق الدية على عاقلة الحافر فلا يكفيه التمسك بالظاهر
مع ان هذا الظاهر يعارضه ظاهر اخر وهو ان البصير يرى البير في ممشاه فلا يقع فيها الا بالالقاء
قصدا اختيارا وبقي الاحتمال في سبب وجوب الضمان فلا نوجبه بالشك بخلاف الجارح اذا ادعى
الموت بسبب اخر لم يصدق لانه صاحب علة فان الجرح علة موجبة للضمان عند وجود
العلة لا نقبل قوله في العارض المسقط فكان القول للولي لتمسكه بالاصل ولهذا اي ولان اعتراض
علة صالحة للاضافة يوجب قطع نسبة الحكم عن الشرط والسبب قلنا في الجامع الصغير فيمن
اشلى كلبا اي اغراه على صيد مملوك فقتله او على نفس فقتلها او مزق ثياب رجل لم يضمن لانه
صاحب سبب وقد اعترض عليه فعل مختار غير مضاف اليه لان الكلب يعمل بطبعه اي باختيار
السبعي وليس الذي اشلاه بسائق يعني مجرد الاشلاء حتى لو كان سائقا له بان يعدو خلفه
ويشليه ضمن وعن الفقيه ابي الليث ان اضاف الكلب في فوره شيئا ضمن وان لم يكن سائقا له
كالدابة وفي تعليل الشيخ تلويح الى الفرق على الظاهر لان الكلب لما كان في اخذ الصيد وغيره الثياب الكلب م
عاملا بطبعه واختياره لا بارسال المرسل كان الارسال لحل الصيد فيشترط فيه حقيقة السوق
فاما الدابة فليس طبعها المشي في الطريق بل من طبعها الجولان وترك سنن الطريق للرعي فكانت
محافظتها سنن الطريق بعد الارسال على خلاف طبعها بناء على الارسال كما في السوق فيضمن قوله
بخلاف ما اذا اشلى جواب نقض اجمالي تقريره لو كان الكلب عاملا بطبعه وفعل المرسل ينقطع
به لما جعل المشلي على الصيد كالذابح بنفسه في حل الصيد واللازم باطل فالملزوم مثله اما الملازمة
فظاهرة واما بطلان اللازم فلانه جعل ذابحا وقد حل اكله وحاصل جواب الشيخ طاهر راجع
الى الفرق او تخصيص العلل وكلاهما فاسد عنده وبيانه انه قال بخلاف ما اذا اشلى على
صيد فقتله ان صاحبه كانه ذبحه بنفسه لان الاصطياد من المكاسب في الجملة فبني على نفي
الحرج بقدر الامكان وهذا يودي الى ان معناه ان الفرق بينهما اي بين الصيد المملوك وغير المملوك
ظاهر لان الاشلاء على المملوك عدوان محض والمصير في ضمان مثله الى المحض القياس الى الدليل
الظاهر وهو انه ليس بها شر ولا مسبب واجب لانه شرع جابرا فتعتمد الفوات من جهة
من وجب عليه ولم يوجد لتخلل المختار وفيه اشارة الى ان الجواب المذكور في الاصطياد استحسان
والقياس ان لا يحل وعلى غير المملوك من جملة المكاسب ومبناه على نفي الحرج بقدر الامكان او يودي
الى ان معناه علتي وهي ان الكلب عامل بطبعه يقتضي قطع النسبة عن المرسل ولكن خص ذلك
بنفي الحرج لكونه منصوصا عليه قال الله تعالى وما جعل عليكم في الدين من حرج وقد عرف
طريق دفع كل واحد منهما فيما تقدم ولهذا اي ولان اعتراض العلة يوجب قطع نسبة الحكم
الى غيرها قلنا فيمن القى نارا في الطريق فهبت بها الريح ثم احرقت لم يضمن فان حكم فعله انتسخ

بالتحول وهذا اذا لم يكن اليوم ريحا فان كان ريحا فالواضع ضامن به لانه كان عالما حين القاه ان الريح
يذهب بها الى موضع اخر فلا ينتسخ حكم فعله ولقايل ان يقول جعل الفاصل بين المسئلتين العلم غير
واضح لان ضمان المحل لا يختلف بالعلم وعدمه واذا القى شيا من الهوام في الطريق فاتلف شيا ضمن
مالم يتغير عن حاله لانه متعد فيه واختياره للتشمع لا يقطع النسبة لانه طبع ولو تحركت اى
الهوام الملقاة وانتقلت الى موضع اخر ثم لدغت انسانا لم يضمن الملقي لانقطاع نسبته عنه
بتخلل فعل المختار وهو الانتقال وبعض هذه المسائل المذكورة مثل مسئلة الاشلاء والالقاء النار
والهوام والارسال في الطريق تخرج على ما سبق في باب تقسيم الاسباب وهو السبب الحقيقي الذي
اعترض عليه علة كدلالة السارق ونحوها فهي ملحقة بذلك الباب لانها خلت عن معنى الشرط
اذ الاشلاء والارسال والالقا ليست بازالة للمانع بوجه ولكن اوردت ههنا على سبيل الاستطراد
قال رحمه الله واما الذي هو شرط اسما لا حكما الى اخره القسم الذي او الشرط الذي هو شرط اسما
لا حكما فاول شرطي حكم تعلق بهما ويسمى شرطا مجازا لان حكم الشرط ان يضاف الوجود اليه وذلك مضاف
الى اخرهما فلم يكن الاول شرطا الا اسما فلما تخلف حكمه عنه لم يكن شرطا حقيقة ولهذا اى ولان
الشرط الاول لا يكون شرطا الا اسما يعني لا حقيقة قلنا فيمن قال لامراته ان دخلت هذه الدار
وهذه الدار فانت طالق ثم ابانها ثم دخلت احديهما ثم نكحها ثم دخلت الثانيه انها تطلق والمسئلة
على وجوه اما ان دخلتهما في غير الملك او دخلت احديهما في الملك دون الاخرى وهو على قسمين ان يدخل الاولى
في الملك دون الثانية او بالعكس ففي الاول يقع الطلاق بالاتفاق وفي الثاني لا يقع بالاتفاق لانحلال
اليمين لا الى جزاء وكذلك في الثالث لان الجزاء انما يقع عند وجود الشرط الثاني ولا يقع في غير الملك واما
في الرابع وهي مسئلة الكتاب ففيه الخلاف قال زفر رحمه الله لا يقع لان حظ الشرطين من الحكم سواء لانه
صيرهما شيا واحدا في وجود الجزاء وفي احدهما يشترط الملك فكذا في الاخر وهذا اجرا منه للشروط مجرى
العلل وقلنا الملك شرط عند وجود الشرط لصحة وجود الجزاء ولا جزاء يفتقر الى الملك عند وجود الشرط
الاول فلا يكون الملك شرطا عند وجود الشرط الاول اما ان الملك شرط لصحة وجود الجزاء فلان
الجزاء لا يقع في غير الملك بالاتفاق واما انه لم يوجد جزاء يفتقر الى الملك عند وجود الاول فلان الجزاء لا ينزل
قبل وجود الشرط الثاني وذلك ايضا بالاتفاق وبهذا تم الحجة وقوله لا لصحة وجود الشرط تاكيد لقوله
لصحة وجود الجزاء وقوله فلم يجز ان يجعل الملك شرطا لعين الشرط يمكن ان يكون جزاء لشرط مقدر
تقديره فاذا كان اشتراطه لصحة وجود الجزاء لا لصحة وجود الشرط لم يجز ان يجعل الملك شرطا
لعين الشرط واشارة الى دفع شبهة ترد وهي ان يقال لم لا يجوز ان يكون اشتراطه لصحتها اذ لا منافاة
بينهما وتقريره لم يجز ان يكون اشتراطه لعين الشرط لان عينه لا يفتقر الى الملك والشرط هو
المفتقر اليه وقوله ولم يجز شرطه لبقاء اليمين جواب سوال تقريره سلمنا ان اشتراطه لا يصح ان
يكون لعين الشرط لكن لم لا يجوز ان يكون لبقاء اليمين وتقرير الجواب ان اشتراطه كذلك غير جائز
لعدم الافتقار اليه لان محل اليمين الذمة فيبقى ببقائها كما قبل الشرط الاول فانها تبقى قبل وجوده
بلا ملك فكذا قبل وجود الثاني قال رحمه الله فاما الشرط الذي هو علامة الى اخره الشرط هو علامة

هو الاحصان في باب الزنا وهو عبارة عن حال في الزاني يصير الزنا في تلك الحالة موجبا للرجم وله شروط
الاسلام والعقل والبلوغ والحرية والنكاح الصحيح والدخول به وكون كل واحد من الزوجين مثل
الاخر في صفة الاحصان وذكر في المبسوط ان شرط الاحصان على الخصوص شيئان الاسلام
والدخول بالنكاح الصحيح بامراة هي مثله فاما العقل والبلوغ فهما شرطا الاهلية للعقوبة
والحرية شرط تكميل العقوبة لا الاحصان وانما قلنا انه علامة لا شرط لان حكم الشرط
منع انعقاد العلة الى وجود الشرط والاحصان لا يمنع علية الزنا عند وجوده فالاحصان
لا يكون شرطا اما الاولى فلما تقدم ان الشرط عندنا يمنع الانعقاد واما الثانية فلما ذكره بقوله
لان الزنا اذا وجد لم يتوقف حكمه على احصان يحدث فان ما يوجد من الاحصان بعده لا يثبت
به الرجم قوله لكن الاحصان اذا وجد كان معرفا لحكم الزنا فاما ان يوجد الزنا بصورته
فيتوقف انعقاده علة على وجود الاحصان فلا بيان لكونه علامة واذا ثبت ذلك قال
ثبت انه علامة وليس بشرط فلم يصح علة للوجود ولا للوجوب هذا طريقه القاضي ابي زيد
وتابعه الشيخ وشمس الائمة وبعض المتاخرين وقال المتقدمون من اصحابنا وعامة المتاخرين
الاحصان شرط لان شرط الشي ما يتوقف عليه وجوده والاحصان بهذه المثابة
لان وجوب الرجم متوقف عليه كالطهارة وستر العورة للصلوة وكونه سابقا على الزنا
لا يخل بشرطيته فان الطهارة والنية وستر العورة شروط ولا تتاخر عن الصلوة وليس
لهم قول ثالث بان يكون الاحصان علة معنى وحكما لا اسما وقد يتوهم ذلك لجواز ان يكون
الزنا بصفة الاحصان جميعا علة لحكم خاص وهو الرجم ويمكن ان يدفع ذلك بوجهين
احدهما ان في ذلك خروجا عن اقوال العلماء وذلك غير معتبر عندنا كما مر والثاني ان الاحصان
من الخصال الحميدة ولا يجوز ان يكون شي من الخصال الحميدة علة للهلاك لكن يجوز ان يكون
شرطا لتغليظ الجناية لان الجناية مع تكامل النعم اغلظ وقد يكون شرطا ما لا يجوز
ان يكون علة فان العدمي يجوز ان يكون شرطا ولا يجوز ان يكون علة لامر وجودي ونظر
الشيخ في نفي الشرطية الى عدم توقف انعقاد علة على وجود الاحصان والظاهر
ان كل امر احتمل ان يثبت به احكام مختلفة على سبيل البدل وبعضها يكون موقوفا على امر
يكون ذلك الامر علامة تعرف به واما اذا كان الحكم واحدا ذلك شرط ليس الا وعلى هذا
يمكن تقرير خصال الكفارة فان اليمين بعد الحنث يوجب الكفارة اما بالمال او بالبدن و
الاعسار علامة تعرف بها احدهما وهو البدني قوله ولذلك اي ولعدم الوجود والوجوب به
لم يجعل له اي لهذا القسم وهو العلامة حكم العلل بحال يعني سواء كانت العلة صالحة لاضافة
الحكم اليها قوله ولذلك اي لكون الاحصان علامة لم يضمن شهود الاحصان اذا رجعوا على
حال اي سواء رجعوا وحدهم او مع شهود الزنا بخلاف ما تقدم من شهود الشرط واليمين
فانه لو رجع شهود الشرط واليمين فانه لو رجع شهود الشرط وحدهم يضمنون على
ما اختار الشيخ لان الشرط صالح لخلافة العلة كما مر فاما العلامة فليست صالحة لها

لعدم الوجود والوجوب به وزفر لما جعل الاحصان شرطا ضمن شهوده اذا رجعوا وحدهم واشركهم مع شهود الزنا عند رجوعهم جميعا وهذا بناء على ان اصله ان الشرط والعلة سواء في اضافه الضمان لتوقف وجوده عليهما فيضاف الحكم الى كل واحد وكان هذا قياس راى المتقدمين في جعلهم الاحصان شرطا ولكن تركوه لوجهين احدهما ما ذكرنا ان الاحصان عبارة عن خصال حميدة ومثله لا يصلح لاضافه العقوبة اليه والثاني ان شهود الشرط لا يضمنون بالرجوع عند صلاح العلة لاضافه الحكم اليها وههنا شهود العلة تصلح للاضافه اليها فان رجعوا ضمنوا وان ثبتوا انقطع الحكم بشهادتهم عن الشرط قال رحمه الله ولهذا قلنا ان الاحصان يثبت الى اخره اى ولان الاحصان علامة لا شرط الرجم قلنا ان الاحصان يثبت بشهادة النساء مع الرجال ولم يشترط فيه الذكورة الخالصه سواء كان قبل ثبوت الزنا او بعده خلافا لزفر بناء على جعله شرطا والشرط مثل العلة وهو الزنا لا يثبت بشهادتهن فلذلك الشرط وذلك لانه لما لم يثبت به وجوب عقوبة ولا وجودها لما مر انه ليس بشرط ولا علة جاز اثباتها بشهادة النساء واورد الشيخ ههنا اعتراضا يمكن توجيهه نقضا اجماليا ومعارضة وذلك ان يقال لو كان الاحصان علامة لا يثبت به وجوب العقوبه ولا وجودها لقبل شهادة الكافرين شهدا على عبد مسلم ان مولاه الكافر اعتقه قبل الزنا وقد زنى العبد او قذف فانكر العبد والمولى ذلك الاعتاق واللازم باطل فالملزوم مثله اما الملازمه فلان هذه شهادة على الاحصان وفيها الثناء على العبد بخير ولا يتعلق به شي من الوجوب والوجود فكان الواجب قبوله لوجود المقتضي وانتفاء المانع واما بطلان اللازم فبالاتفاق وبطلانه اما باعتبار المولى وباعتبار العبد لا سبيل الى الاول لانه شهادة على كافر فتعين الثاني ولا مانع هناك الا اثبات العقوبة بشهادتهم على المسلم وذلك يدل على علية الاحصان وشرطيته او يقال ما ذكرتم وان دل على ثبوت مدعاكم ولكن عندنا ما ينفيه وهو انه لو كان كما ذكرتم لقبلت الشهادة في المسلة المذكوره الى اخر الملازمه وهذا السوال بكلا وجهيه انما يرد على قول ابي يوسف ومحمد رحمهما الله لعدم اشتراطهما الدعوى في الاعتاق واما على قول ابي حنيفه رحمه الله فالدعوى فيه شرط فلا يرد لان انتفاء القبول حينئذ يكون لعدم الشرط وهو الدعوى واعلم ان اطلاق الشيخ في قوله فان الشهادة لا تقبل يدل على انها لا تقبل لا في العتق ولا في تكميل العقوبة واليه اشير في الاسرار ولكن صرح في المبسوط بان العتق يثبت بهذه الشهاده ولكن لا يثبت سبق التاريخ ولا يمكن للامام اقامة الرجم وهكذا ذكر في شهادات الاسرار والتقويم واصول شمس الائمة قيل وهو الصحيح كما لو شهد رجل وامراتان بالسرقة لا يثبت في حق القطع ويثبت في حق المال ثم اجاب عن ذلك بقوله ان شهادة النساء مع الرجال وهو في الحقيقة معارضة وتوجيهه ان يقال لا نم ان قبول شهادة النساء في الاحصان مثل قبول شهادة الكفار فيه فان لشهادة النساء مع الرجال خصوصا في المشهود به دون المشهود عليه وخصوصها انها لا تصلح لايجاب عقوبة فشهادة النساء مع الرجال لا يصلح لايجاب عقوبة اما الاولى فلان شهادتهن غير مقبولة في الحدود والقصاص بالاتفاق مقبوله فيما سوى ذلك مسلما كان المشهود عليه او كافرا واما الثانية فلان في شهادتهن نوع بدليه فلا يثبت بهما ما يندري بالشبهات وما يثبت بهذه الشهادة ههنا هو الاحصان وليس بعقوبه ولا يتعلق به وجوبها ولا وجودها وقوله ولكن لهذه النساء

الحجة تكثير محل الجناية يمكن ان يكون تكميلا لذلك كانه قال غاية ما في الباب ان في هذه الحجة تكثير محل الجناية ضرر زايد لكن شهادة النساء مع الرجال حجة لايجاب الضرر اذا لم يكن حدا او عقوبة ويمكن ان يكون جواب سوال تقريره سلمنا انه لم يثبت به عقوبة ولكن ثبت به ضرر زايد كما في شهادة الكفار فكما انه لا يقبل شهادتهم كذلك لا يقبل شهادتهن وتقرير الجواب ان هذه الحجه وان كان فيها تكثير محل الجنايه وفيه ضرر زايد لكن لا ينتفي بشهادتهن كل ضرر بل ضرر يكون حدا وعقوبة واما شهادة الكفار فبالعكس من ذلك لان لها اختصاصا في حق المشهود عليه حيث تقبل على الكافر دون المسلم لانها من باب الولايه ولا ولاية للكافر على المسلم ولكنها عامة في حق المشهود به حيث يثبت بها الحدود وغيرها وقد تضمنت شهادتهم تكثير محل الجناية وفي ذلك ضرر زايد بالمشهود عليه ولا يجوز ايجاب ضرر على مسلم بشهادة الكفار ابدا واذا كان كذلك لم يلزم من قبول ما يجوز اثبات الضرر به اصلا ومعنى تكثير محل الجناية زيادة نعمه للاصابة من الحلال وبيانه ان الجناية تتغلظ على نعم الله الا يرى ان العقوبة ضوعفت في حق نساء النبي صلى الله عليه وسلم لتضاعف النعم في حقهن قال الله تعالى يا نساء النبي من يات منكن بفاحشة الاية وقبل هذه الشهادة كان محل الجناية العقل والاسلام والحرية وبعدها صار محلها النعم المذكوره ونعمة الاصابة من الحلال ايضا واما ان في ذلك ضررا زايدا فظاهر قال رحمه الله وعلى هذا الاصل قال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله الى اخره اى وعلى ان العلامة لا يتعلق به وجوب ولا وجود قالا في معتدة جاءت بولد وانكر الزوج ولادتها فشهدت القابلة بالولادة ان شهادتها مقبولة من غير فراش قايم اى نكاح ثابت في الحال ولا حبل ظاهر ولا اقرار بالحبل لان شهادتها حجة في تعيين الولد بلا خلاف ولم يوجد ههنا الا التعيين فكانت حجة فيه اما الاولى فلانها حجة فيه اذا وجد الاشياء الثلثه بلا خلاف واما الثانية فلان النسب انما يثبت بالفراش يعني به الفراش القايم عند العلوق فيكون انفصال الولد معرفا للولد الثابت نسبه بالفراش فلا يتعلق به وجوب النسب اى ثبوته ولا وجوده لعدم توقفه بعد صحة نسبه على الولادة كما في حال قيام احد الامور الثلثه كالاحصان لما كان معرفا كان ثبوته بشهادة النساء مع الرجال بعد الزنا كثبوته قبله ومعنى تعيين الولد انه ان يكون الولد هذا ويمكن ان يكون ولدا اخر مات وهي تريد حمل هذا الولد على الرجل فشهادة القابلة لتعيين ان المولود هذا والجواب لابي حنيفة رحمه الله انا لا نم انه لم يوجد ههنا الا التعيين قوله فان النسب انما يثبت بالفراش اى القايم عند العلوق قلنا في حق صاحب الشرع او في حقنا والاول مسلم فان الفراش اذا لم يكن قايما ولم يكن حبل ظاهر والاقرار به كان ثبوت نسبه وهو باطن لا يستند الى سبب ظاهر حكما ثابتا في حق صاحب الشرع لكونه علام الغيوب وليس كلامنا فيه لاحتياجنا الى سبب ظاهر يبتني عليه الحكم والثاني ممنوع فان الامر الباطن الذي لا يستند الى سبب ظاهر كالمعدوم في حقنا واذا كان كذلك بقي ثبوت النسب في حقنا مضافا الى الولادة فكانت كالعلة المثبتة فشرط لاثباتها كمال الحجة بخلاف ما اذا كان احد الاشياء المذكوره موجودا فانه حينئذ يستند الى دليل ظاهر قبل الولادة فصلح ان تكون الولادة معرفه قال رحمه الله واذا علق بالولادة طلاق او عتاق وقد شهدت بها

هذه المسئلة موضحه لما قبلها وصورتها ان يقول الرجل لامراته ان ولدت فانت طالق او عبدي حر
ولم يكن حبل ظاهر ولم تقر به الزوج وقالت ولدت وكذبها الزوج وشهدت بها القابله حال قيام الفراش
يثبت النسب ولا يقع الجزاء عند ابي حنيفه ما لم يشهد بالولادة رجلان او رجل وامراتان وعندهما
يثبت النسب بشهادتها ويقع ما علق بفعل الولادة فالالان ذلك اي وقوع ما علق به غير مقصود بشهادتها
بل المقصود ثبوت الولادة وثبوت غيرها تابع لها وقد ثبتت الولادة بشهادتها بالاتفاق فيثبت
ما كان تابعا له اي لفعل الولادة وهو الجزاء المعلق به المفتقر ثبوته اليه كالاحصان يثبت بشهادة النسا
مع الرجال ثم يثبت ما كان تبعا له وهو وجوب الرجم وان لم يثبت الرجم بشهادتهن قصدا وكذلك قالا
يثبت استهلال الصبي وهو حيوته بعد الولادة بشهادتها تبعا للولادة حتى يثبت الارث لان الاستهلال
معرف لحيوة الولد المستحق للارث وهي لا يكون مضافه اليه وجوبا ولا وجودا لان حيوته سابقة على
الولادة لكنها غير معلومة واذا كان معرفا تقبل فيه شهادة القابلة كما تقبل في حق الصلوة وابو حنيفه
رحمه الله اخذ فيه اي فيما ذكرنا من المسئلتين بحقيقة القياس وقوله بحقيقة القياس قد يكون اشارة
الى ان قولهما استحسان فان القابلة شهدت بالولادة دون الطلاق فاثبات الطلاق بها لا يكون
عن التعدد ولكن الدليل الظاهر وجه القياس ان الولادة شرط محض لتعليق الطلاق به كدخول الدار وان
الوجود اي وجود المشروط من احكام الشرط اي متعلق به كتعلق الوجوب بالعلة وله شبه بالعلة
فلما لا يثبت نفس المشروط وهو الطلاق ولا علته الا بحجة كاملة لا يثبت وجود الشرط الا بحجة
كاملة لتعلق وجود المشروط به كذا قيل وهو صحيح بالنظر الى المعلق بالولادة واما الاستهلال فليس
فيما ذكر تعرض له على الوجه الذي ذكر ويجوز ان يطلق هذه العبارة ويراد بها ان الوجود اي وجود الحيوة
في الولد من احكام الشرط وهو الاستهلال فانه شرط الحيوة في الظاهر واما الحيوة الكاينه في البطن
فهو غيب عنا لا يبتني عليهما من احكام الشرع شي واذا كان شرطا لها يجوز ثبوته بشهادة القابلة
ثم لما فرغ من الاستدلال اشار الى الجواب عن كلامهما بقوله والولادة لم يثبت بشهادة القابلة مطلقا
اي لا نسلم ان الولادة يثبت بشهادة القابلة على الاطلاق لانها شهادة فرد وهي غير حجة في الذكور فضلا
عن الاناث بل هي حجة ضرورية فيما لا يطلع عليه الرجال والضرورة في حق ثبوت الولادة وما لا ينفك
عنها كالنسب وامومية الولد واللعان عند النفي للولد ولا ضرورة فيما ينفك عنها كالطلاق والعتاق
والاستهلال فلا يتعدى اليها فلا يثبت الا بحجة كاملة قال الشيخ في شرح التقويم شهادة القابلة
حجة ضرورية فتقبل في اصل الولادة لا في وصفها فلم يثبت وصف كونها شرطا فلم يقع الجزاء ولا يلزم
عليه النسب لان ثبوته بالفراش القايم وقت العلوق لا بالولادة فاذا شهدت بالولادة يثبت بشهادتها
ظهور ان النسب كان ثابتا بالفراش فلم يكن للولادة اتصال بالنسب بوجه فلم يكن نظير الطلاق وهذه
المسئلة نظيرها اذا اشترى رجل امة على انها بكر ثم ادعى انها ثيب فالقاضي يريها النسا فان قلن هي
بكر فلا خصومه بينهما وان قلن هي ثيب فثبت العيب في توجه الخصومة لا في الرد لان الثيابة لم يثبت
بحجة مطلقه اذ الرد بالعيب ليس من جنس ما لا يطلع عليه الرجال في الجمله فلم يكن شهادتهن حجه
ولكنها في نفسها مما لا يطلع عليها الرجال بحقا كنفس الولد فكانت ثابته من وجه دون وجه فيصلح لتوجه

الخصومه لا للرد ولما توجهت الخصومه ولا سبيل الى دفعها الا بالاستحلاف يستحلف البايع لقد سلمتها
بحكم البيع وما بها هذا العيب وقبل القبض ما بها هذا العيب على الوجه الذي يدعيه المشتري في الحال
فان حلف فلا خصومه بينهما وان نكل ترد عليه فكذلك فيما نحن فيه الولادة تجعل ثابتة في حق الاحكام
اللازمة دون غيرها قوله وان كان قبل القبض احتراز عما روي عن محمد ان الخصومة ان كانت قبل القبض
ينفسخ العقد بقول النسا بلا استحلاف لان العقد قبل القبض ضعيف حتى ينفرد المشتري بالرد
عند العيب بلا قضا ولا رضى وللقبض شبهة بابتداء العقد لثبوت اليد المقصود من التجارة به فالرد
قبل القبض يشبه الامتناع من القبول فيجوز وجه الظاهر ما ذكرنا ان شهادتهن حجة ضرورية فيجعل
حجة في سماع الدعوى ولا يقضى بها ما لم يتايد بمويد وهو نكول البايع قال رحمه الله باب تقسيم العلامة
الى اخره قد علم بما تقدم معنى العلامة وهو ما يكون علما على الوجود اي معرفا تعرف وجود الحكم لا انه
ثابت به على ما قلنا ويجوز تسمية العلامة شرطا لان الحكم لما لم يثبت عند عدمه اشبه الشرط
فجاز تسميتها بذلك وذلك اي العلامة او العلامة المسماه بالشرط مثل الاحصان في الزنا على ما تبين
من قبل وعلى هذا فلم يكن العلامة الا نوعا واحدا وفي كلام الشيخ نظر لانه ترجم الباب بتقسيم العلامة
وذلك يقتضي اقساما لا محاله ثم قال فصارت العلامة نوعا واحدا وهو متناقض وقيد بعض الشارحين
بالمحضة اي صارت العلامة المحضه نوعا واحدا وهذا وان كان يرى انه دافع لكنه لم يجد شيا لانه
ليس لنا علامة محضه وعلامه اخرى تسمى شرطا او غيره بل المعلوم ان كل علامة يجوز ان تسمى شرطا
ولو كان علامة محضه وغير محضه لذكر في السبب والعلة والشرط ويجوز ان يدفع بان التقسيم كما ذكرنا
باعتبار ما يكون علامه متفقا عليها كتكبيرات الصلوة فانها علامة للانتقال بالاتفاق وكقول الرجل
انت طالق قبل رمضان بشهر فان رمضان معرف محض لزمان وقوع الطلاق وما يكون علامة مختلفا فيها
كالعلامات المذكوره في الكتاب قال رحمه الله وقد قال الشافعي رحمه الله في مسئلة القذف الى اخره
ذهب الشافعي رحمه الله الى ان القذف نفسه يوجب رد الشهادة من غير توقف على العجز عن اقامة
البينة فلو شهد بعد القذف قبل العجز واقامة الحد عليه لا يقبل شهادته وعندنا ان القذف لا يوجب
الرد ما لم يعجز عن اقامتها كما لا يوجب الحد قبله فان العجز عن اقامة البينه على زنا المقذوف علامة جنايه
القاذف لا شرط بل معرف لان القذف كبيرة والكبيرة مستقلة بسقوط الشهادة فيكون القذف
مستقلا به لا يتوقف على العجز اما الاولى فلان القذف هتك لعرض المسلم وهتك لستر العفة واشاعة
للفاحشه وتلك من اقبح القبايح لقوله تعالى ان الذين يحبون ان تشيع الفاحشه الايه والاصل
في المسلم العفة فصار القذف كبيرة بناء على هذا الاصل واما الثانية فبالاتفاق واذا استقل
القذف بذلك لا يكون العجز الا معرفا وما كان لشي لا يتوقف وجوبه ولا وجوده عليه فيجوز تقدم معرفا
ذلك الشي عليه بتقديم علته وقوله فتكون سقوط الشهادة سابقا عليه هو المطلوب من هذا
البحث فكان محله التاخير لكن قدمه على الدليل اهتماما بذكره ودفعا لما يرد عليه من التحكم فان المترتب
على العجز في قوله تعالى والذين يرمون المحصنات امران الجلد ورد الشهادة فتقديم الرد على
العجز دون الجلد مع اتحاد علتهما وترتبهما على العجز تحكم صرف ووجه دفعه ما ذكر ان سقوط

الشهادة امر حكمي يجوز اعتباره سابقا على العجز بخلاف الجلد لانه امر حسي ليس للاعتبار فيه مدخل
قال رحمه الله والجواب عنه ان نقول الثابت بالكتاب الى اخره اجاب الشيخ عن استدلال الشافعي رحمهما الله بما توجيهه
ان يقال لا نم كون العجز معرفا بالنسبة الى رد الشهادة وبين السند بقوله الثابت بالكتاب في جزاء
هذه الجملة يعني رمي المحصنات والعجز عن اقامة البينة فعل كله وهو الجلد وابطال الشهادة لا سقوطها
بل السقوط حكم الابطال لا القذف لان الله تعالى خاطب الايمة بالجلد وعدم القبول واذا كان كل واحد
منهما فعلا للايمة واحدهما شرط بالاتفاق والاخر معطوف عليه والمعطوف على الشرط شرط لم يحتمل
الثاني معرفا كما لم يجعل الاول كذلك ثم قال واصل ذلك اي مبنى ما قلنا ان العجز شرط لا علامة محضة
انا نحتاج في العمل بالتعريف اي جعل العجز معرفا الى ان يثبت ان القذف بنفسه كبيرة وهو في الحقيقة
منع لمقدمة الدليل ببيان سنده وهو قوله لان البينة على ذلك مقبولة حسبة في اقامة حد الزنا
فكيف يكون كبيرة مع هذا الاحتمال قوله العفة اصل في المسلم قلنا نعم لكنه لا يصلح علة لاستحقاق
رد الشهادة اذ لو صلح هذا الاصل علة كذلك لما قبلت بينة القاذف ابدا واللازم باطل فالملزوم
كذلك اما الملازمة فلانه كما استحق على القاذف بهذا الاصل رد شهادته استحق به على الشهود
رد شهادتهم ايضا واما بطلان اللازم فلانه يفضي الى عدم امكان اثبات الزنا بالبينة وهو خلاف
وضع الشرع قال رحمه الله لكن الاطلاق لما كان بشرط الى اخره هذا جواب معارضة تقريرها ان يقال
لو لم يكن القذف كبيرة لاحتمال الحسبة لزم ان لا يتعلق به الحد ورد الشهادة واللازم باطل فالملزوم
مثله اما الملازمة فظاهرة لان غير الكبيرة لا يوجب عقوبة واما بطلان اللازم فبالاجماع وتقرير
الجواب ان القذف مع الاحتمال ليس بكبيرة لكن الاطلاق اي تجويز القذف وعدم كونه كبيرة والاقدام
على دعوى الزنا ليس الا بشرط الحسبة لما كان بشرط الحسبة وذلك اي القذف حسبة لا يحل الا
بشهود حضور وجب تاخيره الى ما يتمكن به من احضار الشهود اما ان تجويزه ليس الا بشرط الحسبة
فانه لو كان عن ضغينة لا يحل وان كان صادقا واما انه لا يحل الا بشهود حضور فلانه لو كان غيبا لا يحل
له الاقدام عليه ولا يمهله القاضي الى احضارهم واما وجوب تاخيره فلان الاحضار يقتضي مدة اقل
قليل منها ربما لا يجدي المقصود وباكثرها يتضرر المقذوف فلا بد من حد فاصل وذلك الى اخر المجلس
على ظاهر الرواية لان المقذوف لا يتضرر بذلك القدر من التاخير الا يرى الى وقوع التاخير
الى حضور الجلاد او الى ما يراه الامام وهو المجلس الثاني في رواية عن ابي يوسف لان القذف
موجب للحد وهو لا يتحقق الا بامهال الا يرى ان المدعى عليه لو ادعى طعنا في الشهود يمهله الى المجلس
الثاني فاذا مضى ذلك ولم يقم البينة تبين انه لم يكن محتسبا مخلصا عن شائبه كونه غير كبيرة
فيجب الحد والحاصل في الجواب منع بطلان اللازم فان القذف مع الاحتمال لا يستلزم الحد ورد
الشهادة فلم يكن كبيرة اذ ذاك وانما يستلزمها عند بطلان الاحتمال بانقضاء المدة المذكورة
وتبينه كبيرة وهذا في الحقيقة راجع الى اعمال الدليلين كما هي توضيحه قال رحمه الله ثم لم يوخر حكم
قد ظهر لما يحتمل الوجود الى اخره هذا جواب سوال يرد على الجواب تقريره ان يقال لو كان التاخير
لان يتحقق العجز لم يكن مقتصرا على ما ذكرتم واللازم باطل لما ذكرتم فالملزوم مثله بيان الملازمة

بان يقال العجز لا يتحقق بهذا القدر لاحتمال القدرة بعده في كل ساعة واذا لم يتحقق العجز لا يحد
والرد وتقرير الجواب ان اقل المدة ليس بمراد والاكثر كذلك وذكرنا ما هو الحد الفاصل فعنده ذلك
ظهر الحكم واذا ظهر لم يوخر لاجل ما يحتمل الوجود بعد ذلك القدر لعدم ضابط هناك ومطلق
التاخير يستلزم اعدام فايدة الحد والرد لعدم امكان الاقامة بعد موته فيتضرر به المقذوف
واذا كان التاخير المذكور نظرا للجانبين فان بالاخذ في الحال يتضرر القاذف وبالتاخير الى ازيد
من ذلك يتضرر المقذوف فقلنا اذا اقيم على القاذف الحد بظهور عجزه بانقضاء المدة وردت شهادته
رعاية لجانب المقذوف لم يبطل احتمال الحسبة بالكلية رعاية لجانب القاذف ايضا حتى لو جاء ببينة
بعد اقامة الحد والرد على زنا المقذوف قبلناها وابطلنا عن القاذف رد الشهادة واقمنا على المشهود
عليه حد الزنا ما لم يتقادم العهد بستة اشهر على ما قيل فاذا تقادم العهد لم يقم على المشهود عليه
لان التقادم منع من القبول في حق الحد وابطلنا رد الشهادة عن القاذف لعدم تاثير التقادم فيه فكان
بمنزلة ما لو شهد رجل وامراتان بسرقة تثبت في حق المال لا في حق الحد وهذا التحقيق كله مبني على
ان اعمال الدليلين ولو بوجه اولى من اهمال احدهما وذلك لانا عملنا في القذف بكونه هتكا لعرض المسلم
وعملنا باحتمال كونه حسبة فاخرنا الحد الى زمان احضار البينة واوجبناه عند تخلصه عن شائبه
ذلك الاحتمال بالعجز وكان العمل بالوجه الثاني نظرا للقاذف وبالاول للمقذوف ولما كان عملنا بالاول
للمقذوف واقمنا عليه الجلد فاذا جاء بعد ذلك ببينة يشهدون على ما قذف به قبلناها وابطلنا
رد الشهادة على ما ذكر وكل ذلك راجع الى الاصل المذكور ثم الشيخ رحمه الله صحح النقل على ما ذكر بقوله كذا ذكره
في المنتقى اي الحاكم الشهيد ابو الفضل المروزي رحمه الله من غير فصل تقادم العهد فانه لم يذكر
قال رحمه الله ويتصل بهذه الجملة باب بيان العقل وما يتصل به من اهلية البشر اختلف الناس
الى اخره اي يتصل بجميع ما ذكر من اول الكتاب الى هاهنا باب بيان العقل لانها بيان خطابات الشارع
وما يتصل به من اهلية البشر وما يتعلق بها والخطاب لا يثبت في عدم العقل فكان بيان العقل
من اللوازم اختلف اهل القبلة في العقل اهو من العلل الموجبة ام لا قالت المعتزلة ان العقل علة
موجبة لما استحسنه مثل معرفة الصانع بالالوهية ومعرفة نفسه بالعبودية وشكر المنعم
وانقاذ الغرقى والحرقى محرمة لما استقبحه مثل الجهل بالصانع والكفران بنعمه والعبث والسفه
والظلم على القطع والبتات فوق العلل الشرعية الا ترى ان الاكل ناسيا وعدم الملك في البيع بشرط الخيار ويجرى
فيه الفسخ والعقل موجب ومحرم بذاته لهذه الاشيا ولا يجري فيه الفسخ فكان في الايجاب
والتحريم فوق العلل الشرعية والمراد بالايجاب والتحريم فيه ان الشرع لو لم يرد لحكم العقل
بوجوبها وحرمتها ولا يخفى ان المراد من ذلك ليس استحقاق الثواب بفعله والعقاب بتركه لان
العقل لا يدل على ذلك وانما هو ان الاتيان بما يقتضيه يوجب نوع مدح والامتناع يوجب نوع لايمة
وقد ذكرنا في شرح الوصية واذا جعلوها فوق العلل الشرعيه لم يجوزوا ان يثبت بدليل شرعي
ما لا يدركه العقول او يقبحه فانكروا ثبوت روية الله مستحيلين رويته موجود بلا جهة
وانكروا ان تكون القبايح كالكفر والمعاصي داخلة تحت ارادة الله ومشيته لان العقل

الرؤية لانها غير موجبة بذاتها بل هي امارات تحقق يصح تخلف الاحكام عنها كبقاء الصوم ...

يقبحه وجعلوا الخطاب اي التكليف بالايمان متوجها بنفس العقل لكونه اصلا موجبا فوق الشرع وقالوا
لاعذر لمن عقل صغيرا كان او كبيرا في التوقف عن طلب الحق وفي ترك الايمان وقالوا الصبي العاقل مكلف
بالايمان وقالوا فيمن لم تبلغه الدعوة فلم يعتقد ايمانا ولا كفرا وغفل عنه انه من اهل النار وقالت
الاشعرية ان لا عبرة للعقل اصلا دون السمع فلا يعرف به حسن الاشيا ولا قبحها واذا جاء السمع
وحسن شيا او قبحه فله العبرة وهو قول بعض اصحاب الشافعي حتى ابطلوا ايمان الصبي لعدم
ورود الشرع في حقه وقالت الاشعريه فيمن لم تبلغه الدعوة فغفل عن الاعتقاد حتى هلك انه
معذور قالوا ولو اعتقد الشرك ولم تبلغه الدعوة انه معذور ايضا وهذا الفصل اعني ان يجعل شركه
معذورا تجاوز عن الحد كما تجاوزت المعتزلة عن الحد في الطرف الآخر اي في قولهم فيمن لم تبلغه الدعوة
ونشا على شاهق جبل وغفل عن اعتقاد الكفر او الايمان انه من اهل النار احتجت الاشاعرة بقوله تعالى
وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا نفى العذاب قبل البعثة فانتفى حكم الكفر وبقوله لئلا يكون
للناس على الله حجة بعد الرسل فلو كان العقل موجبا قبل السمع لكانت حجة الله قبل البعثة قائمة في حقهم
وغير ذلك من الايات الدالة بظاهرها على ذلك واحتجت المعتزلة بقصة ابرهيم عليه السلم حين
قال لابيه اني اراك وقومك في ضلال مبين وكان قبل الوحي فانه قال اراك ولم يقل اوحي الي ولو لم يكن
العقل حجة لكانوا معذورين ولما كانوا في ضلال مبين وكذا استدلاله بالنجوم حجة على قومه لقوله تعالى
وتلك حجتنا اتيناها ابرهيم الآية وكان ذلك قبل الوحي وغير ذلك مما يدل على مدعاهم ظاهرا وللكل
من الفريقين حجج ومناقضات كثيرة لا يحتملها هذا المختصر قال رحمه الله والقول الصحيح في الباب الى آخره
لما فرغ من ذكر مذهب الفريقين ذكر ما هو الصحيح عنده فقال ان العقل معتبر لاثبات الاهلية اي غير
موجب بنفسه كما قالت المعتزلة وغير مهدر ايضا بالكلية كما قالت الاشعرية فان من انكر معرفة
الله بدلالة العقل فقد قصر ومن الزم الاستدلال بلا وحي ولم يعذره بغلبة الهواء كونه ثابتا في اصل
الخلقة فقد غلا وفيه نظر لانه روي عن ابي حنيفة رحمه الله انه الزم الاستدلال بالعقل ذكره الحاكم
الشهيد في المنتقى كما سنذكره بل العقل معتبر لاثبات الاهلية اي اهلية الخطاب اذ الخطاب لا يفهم
بدونه وهو اي العقل من اعز النعم اذ به يمتاز الانسان عن ساير الحيوانات وانه آلة معرفة الصانع
وآلة معرفة مصالح الدين والدنيا وانه خلق متفاوتا في اصل القسمة خلافا للمعتزلة فانهم قالوا انه
في اصل الخلقة متساوية لانه مناط التكليف فلو كان العقول متفاوتة لكانت التكاليف كذلك
واللازم باطل ومبناه القول بوجوب الاصلح وذلك فاسد والبناء على الفاسد فاسد وقد مر تفسير
العقل قبل هذا في بيان شرايط الراوي واعاده هنا توضيحا لكونه آلة بالتمثيل فقال انه نور في بدن
الادمي في مثل الشمس في ملكوت الارض يضيء به الطريق الذي مبداه من حيث ينتهي اليه اثر الحواس
وقد مر بيانه وما ورد عليه واجيب عنه فلا نعيده ثم وضح كونه آلة بقوله هو عاجز بنفسه لانه
آلة والآلة لا تعمل بلا فاعل فلا يصلح ان يكون موجبا ولا مدركا بنفسه حسن الاشيا وقبحها واذا
وضح به طريق الادراك للعاقل كان الادراك للقلب بفهمه وتشبيهه في كونه آلة بالشمس في الملكوت
الظاهر اذا بزغت وبدا شعاعها ووضح الطريق كانت العين مدركة بشعاعها واختلف في محل العقل

فان الشرع قال في بدن الادمي ولم يبين فقيل محله الراس وقيل محله القلب واختلف في تفسير القلب فقيل
انه مودعة في المضغة التي هي في الجانب الايسر وهذا غير مناسب لمن يجعل محل العقل القلب فانه يستلزم
ان يكون العقل قائما بتلك القوة وما كان قائما بالمحل لا يكون جوهرا ويلزم قيام العرض بالعرض وكذا لمن
يجعل محله الراس فان قيام العرض بمحل لا يستلزم حصول عرض اخر لمحل اخر وقيل هو النفس الانسانية
وهذا بنا تفسير جعل محله القلب لانه حينئذ يكون العقل مرتبة او قوة من مراتب النفس الانسانية
او قواها ولا استحالة في ذلك ولا بعد وقيل الملكوت هو الملك والتاء للمبالغة كرغبوت وجبروت والدرك
بفتح الراء اسم من الادراك والبزوغ الطلوع والشعاع هو الضوء والشهاب بكسر الشين الشعلة
الساطعة قال رحمه الله وما بالعقل كفاية بحال في كل لحظة الى اخره العقل وان كان آلة للمعرفة لا يقع
به الكفاية بحال اي سوا انعم عليه بدليل السمع او لا لان العلم الحاصل بالعقل لا بد وان يكون بعد ترتيب
مقدمات صحيحة وحصوله اي ذلك لا يكون الا بطريق الفيض فالعقل بمجرده لا يكون كافيا وهذا ظاهر
لا يحتاج الى بيان لانه بعد ما ثبت انه آلة فالآلة لا يستقل بالتحصيل فلا بد من توفيق الهي فكم
عاقل قبل ورود الشرع وبعده مستخرج بفكره خفيات الدقايق لكن لما حرم العناية والتوفيق لم
يهتد الى سواء الطريق وكم من عاقل عرف سبيل الرشاد ولكن ادركه الخذلان فضل بالارتداد عن
الطريق والعياذ بالله فثبت ان لا كفاية بالعقل في الاستدلال في كل حال بلا معونة من الكبير المتعال
ولذلك اي ولعدم الكفاية بالعقل قلنا في الصبي العاقل انه لا يكلف بالايمان على خلاف ما قاله
المعتزلة حتى اذا عقلت المراهقة اي التي قريب البلوغ ولم تصف الايمان بعد ما استوصفت
ولم تقدر على الوصف وهي تحت زوج مسلم بين ابوين مسلمين لم يجعل المراهقة مرتدة ولم تبن
من زوجها ولو بلغت كذلك اي غير واصفة ولا قادرة عليه لبانت من زوجها ولو عقلت وهي
مراهقة فوصفت الكفر كانت مرتدة وبانت من زوجها لان ردة الصبي والصبية صحيحة عند
ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله استحسانا فتبين ويسقط مهرها قبل الدخول ولم تصح عند ابي يوسف
رحمه الله فلا تبين فعلم بما ذكرنا ان الصبي غير مكلف بالايمان اذ لو كان مكلفا به لبانت في المسئلة
الاولى لعدم الوصف كما بعد البلوغ وكذلك قلنا في البالغ الذي لم يبلغه الدعوة انه غير مكلف
بالايمان بمجرد العقل لما بينا انه غير موجب بنفسه وانه اذا لم يصف ايمانا ولا كفرا او لم يعتقد
شيا كان معذورا خلافا للمعتزلة واذا وصف الكفر وعقده او عقد ولم يصفه لم يكن معذورا
وكان من اهل النار مخلدا على نحو ما وصفنا في الصبي من انه اذا لم يصف الايمان والكفر لا يكون
كافرا ولو وصف الكفر كان مرتدا هذا قول القاضي ابي زيد واختيار الشيخ وذكر في الكفاية
ان وجوب الايمان بالعقل مروي عن ابي حنيفة رحمه الله وفي المنتقى عن ابي يوسف عن ابي حنيفة رحمه الله
انه قال لا عذر لاحد في الجهل بخالقه لما يرى من خلق السموات والارض وخلق نفسه اما في الشرايع
فمعذور حتى تقوم عليه الحجة وروي انه لو لم يبعث الله رسولا لوجب على الخلق معرفته بعقولهم
وعليه مشايخنا من اهل السنة حتى قال الشيخ ابو منصور في الصبي العاقل انه تجب عليه معرفة
الله وهو قول كثير من مشايخ العراق والفرق بين هذا وبين قول المعتزلة انهم يجعلون

العقل موجبا بنفسه وهولاء يقولون العقل معرف لايجاب الله كالخطاب قيل والصحيح ما ذهب اليه الشيخ لان الايجاب عليه مخالف لظاهر النص وظاهر الروايه واذا سقط الوجوب عن الصبى سقط عمن لم تبلغه الدعوة لان الجهل قد يلحق بالصبا فى سقوط العبادات عمن اسلم فى دار الحرب ولم يهاجر كما سقطت عن الصبى فيجوز ان يلحق به ايضا فى سقوط وجوب الاستدلال بخلاف ما لو اعتقد كفرا حيث لا يعذر كما فى الصبى ومعنى قولنا انه اى الذى لم تبلغه الدعوة لا يكلف بمجرد العقل وصار معذورا نريد به اذا لم يجد مدة يتمكن فيها من الاستدلال على معرفة الله تعالى بان بلغ على شاهق جبل ومات من ساعته فاما اذا اعانه الله بالتجربة وامهله لدرك العواقب لم يكن معذورا وان لم تبلغه الدعوة لان الامهال وادراك مدة التامل بمنزلة الدعوة فى حق تنبيه القلب عن نوم الغفلة ويحمل على هذا ان يحمل ما روى عن ابى حنيفة رحمه الله لا عذر لاحد فى الجهل بخالقه على ادراك مدة التامل فلا يكون حينئذ فرق بين قول الشيخ وما روينا من الكفاية والمنتقى وفى كلام الشيخ اختصار على ما تبين من التقرير فان حقه ان يقول ومعنى قولنا انه لا يكلف بمجرد العقل نريد به قبل ادراك زمان التامل فاذا اعانه الله الى آخر الا انه حذف البعض اختصارا وفى ذكر نريد بعد قوله ومعنى قولنا تسامح لا ستغنائه به عنه على ما يظهر بالتامل وقوله على نحو ما قلنا متعلق بقوله وامهله لدرك العواقب يعنى اقامة الامهال وادراك زمان التامل مقام الدعوة على مثل ما قال ابو حنيفة رحمه الله فى السفيه فانه قال فيه اذا بلغ خمسا وعشرين يدفع اليه ماله وان لم يونس منه رشد مع ان الدفع معلق بايناس الرشد بالنص والمعلق بالشرط معدوم قبل وجوده لانه قد استوفى مدة التجربة والامتحان والمستوفى لذلك لا بد ان يستفيد رشدا غالبا لانه تناهى فى الاصالة حيث صار جدا وفرعه اصلا فاقيم هذه المدة مقام الرشد والشرط رشد نكرة وقد وجد اما حقيقة او تقديرا باستيفا مدته فيجب دفعه اليه فكذلك ههنا بعد مضى مدة التجربة لا بد ان يستفيد بصيرة ومعرفة بصانعه بالنظر فى الايات الظاهرة فاذا لم يحصل له المعرفة بعد هذه المدة كفى ذلك لاستحقاق الحجة كما يكون بعد الدعوة فلا يعذر وليس على الحد الفاصل فى مدة الامهال وتقدير زمان الامتحان والتجربة فى هذا الباب اى النوع الذى لم تبلغه الدعوة دليل قاطع وانما ذكر لئلا يتوهم ان مدة الامهال خمسة وعشرون سنة كما فى تلك المسئلة وردا لما قيل انه مقدر بثلثة ايام اعتبارا بالمرتد فانه يمهل ثلثة ايام فان هذا يختلف باختلاف الاشخاص اذ العقول متفاوتة فى اصل الخلقة كما مر ثم من جعل العقل حجة موجبة قيل معناه ليس على الحد الذى يوقف به على المقصود من يكون العقل موجبا بنفسه اولا وكونه حجة عندنا استيفاء مدة التامل دليل قاطع من نص محكم او دليل عقلى ضرورى فمن جعل العقل كذا فهو من تتمة الوجه الاول وقيل هو ابتدا كلام بعد ذكر هذه الاقوال وبيان ما صح منها بطريق التضعيف لغيره فان المعتزلة جعلوا العقل حجة موجبة يمنع الشرع بخلافه وهو ضعيف اذ ليس

معهم دليل يعتمد عليه سوى امور ظاهرة لا يستلزم تسليمها تحقق مدعاهم وذلك كقولهم انا عرفنا حسن الايمان وشكر المنعم وقبح الكفر والعبث وعلمنا ان الشرع لا يرد بتحسين ما قبحه العقل او تقبيح ما حسنه وان كونهما حسنين كان قبل ورود الشرع فالشرع تابع له فنحن على تقدير تسليمنا اياهم بجملتها لا يلزم ان يكون العقل موجبا بذاته لما بينا انه عاجز بنفسه بل الموجب هو الله وانما يعرف به ذلك لان الله تعالى جعله دليلا وطريقا الى العلم بالموجب وكيف يكون العقل موجبا بذاته وقد قصر عن ادراك اعداد الركعات ومقادير الزكوات والجنايات والحدود وغير ذلك وان الاشاعرة الغوه من كل وجه وهو ايضا ضعيف لعدم دليل قاطع لما سنبين وذكر الشيخ ان الغاء العقل من كل وجه قول الشافعى والظاهر انه استدل على ذلك بما ورد عن الشافعى فى المسائل فانه قال فى قوم لم تبلغهم الدعوة اذا قتلوا ضمنوا لجعل كفرهم عفوا كالمسلمين واصحابنا قالوا لا يضمنون لان قتلهم وان كان حراما قبل الدعوة ليس بسبب للضمان حيث لم يجعل كفرهم عفوا فكان قتلهم كقتل نساء اهل الحرب بعد الدعوة فلا يوجب ضمانا وقوله ومن كان فيهم من جملة من يعذر جواب سوال تقريره لو كان هدر دمائهم باعتبار عدم العفو عن كفرهم لوجب الضمان بقتل من كان معذورا كالصبيان والمجانين ومن لم يستوف مدة التجربة واللازم باطل لعدم وجوبه عندكم وبيان الملازمة ان هولاء عند بلوغ الدعوة يضمنون فعند عدمه اولى وتقرير الجواب منع الملازمة بان يقال لا نم ان وجوب الضمان فى قتل من بلغته الدعوة يستلزم وجوبه فى قتل من لم تبلغه لان وجوبه فيمن بلغته باعتبار العصمة بدار الاسلام لما ان العصمة المقومة بالاحراز بالدار عندنا حتى ان قتل مسلم لم يهاجر الينا لا يوجب ضمانا فهذا اولى وهولاء لم يستوجبوها بها فلا يضمنون ثم بين ضعف مذهب الاشاعرة بقوله وذلك انه لا يجد فهو متصل بقوله فلا دليل له ايضا وذلك لانه لا يجد فى الشرع منصوصا عليه ان العقل غير معتبر للاهلية وغير الشرع عنده لغو فليس معه دليل على اهداره بالكلية فالغاؤه يشتمل على لغو ومناقضة اما الاول فلما ذكرنا واما الثانى فلان الغاءه انما هو بطريق دلالة الاجتهاد والمعقول وذلك ابطال لحجية العقل بالعقل وهو تناقض محض ومذهب المعتزلة بقوله وان العقل لا ينفك عن الهوى وهو بكسر الهمزة ويجوز ان يكون بفتحها فهو متصل بقوله فليس معه دليل يعتمد عليه وانما لا ينفك العقل عن الهوى لان العقل الذى هو مناط التكليف فى اول الفطرة غير موجود والنفس غالبة بهواها فاذا حدث العقل حدث مغلوبا الا لمن شاء الله من الخواص والمغلوب فى مقابلة الغالب كالعدم فجعله حجة بنفسه احال للمغلوب فى مقابلة الغالب قوله وانما وجبت نسبة الاحكام الى العلل قيل هو اشارة الى دليل اخر على فساد جعل العقل علة بنفسه بيانه ان الله تعالى انما شرع العلل لنسبة الاحكام اليها تيسيرا فان ايجابه غيب عنا فلم يكن بد من علل ظاهرة يضاف الاحكام اليها دفعا للحرج فكانت العلل امارات فى الحقيقة فلو جعلنا العقل علة موجبة للاحكام بنفسه مع انه امر باطن ادى الى الحرج لتعذر الوقوف على الامور الباطنة وهو خلاف موضوع العلل ويمكن ان يجعل جواب سوال تقريره لو كان العقل آلة لا موجبا بنفسه لما جاز

نسبة الاحكام الى العلل واللازم باطل لوجوب نسبتها اليها اما الملازمة فلان العلل ثابتة بالعقل وهو ليس بموجب بل هو آلة والاضافة اليها غير اصل وتقرير الجواب انا اوجبت نسبتها مجازا تيسيرا على العباد من غير ان يكون عللا بذواتها فقوله وان جعل العقل علة بنفسه بيان لكون النسبة اليها للتيسير لان جعل العقل علة بنفسه وهو باطل فيه حرج عظيم فلم يجز ذلك لانه على خلاف موضوع العلل واذا ثبت ان العقل من صفات الاهلية قلنا ان الكلام في هذا الباب اي باب الاهلية ينقسم الى قسمين الاهلية والامور المعترضة عليها قال رحمه الله باب بيان الاهلية وما يتصل بها الى اخره اهلية الانسان للشيء صلاحيته لصدور ذلك الشيء منه وطلبه منه وقبوله اياه تقال دار ماهولة اي صالحة معمورة واهلها اصلحها وفي الشرع صلاحيته لوجوب الحقوق المشروعة له وعليه فان الله تعالى خلق الانسان لحمل امانته وهي الشريعة باصولها وفروعها وجعله زبدة العالم وغيره تبعا له قال الله وسخر لكم ما في السموات وما في الارض جميعا منه واكرمه بالعقل والذمة ليصير اهلا لتحمل امانته ثم الاهلية على نوعين اهلية وجوب واهلية اداء اما اهلية الوجوب فينقسم فروعها اعني بحسب الاحكام فان الصبي اهل لبعض الاحكام دون البعض واهل لبعضها بواسطة راي الولي فكانت هذه الاهلية منقسمة نظرا الى افراد الاحكام واصلها واحد وهو الصلاح اي صلاحه لحكم الوجوب وهو المطالبة بالواجب اداء وقضاء فمن كان اهلا لحكم الوجوب بوجه كان اهلا للوجوب ومن لا فلا وسنبين ذلك في ابتداء ما نحن فيه ان شاء الله واهلية الاداء نوعان كامل يصلح للزوم العهدة وقاصر لا يصلح له واختلف في تفسير العهدة فقيل هي استحقاق حقوق تلزم بالعقد وقيل هي نفس العقد وقيل هي التبعة وقيل اذا اطلقت في حقوق العباد فالمقصود منها المال واذا اطلقت في حقوق الله فالمقصود بها استحقاق الاداء ليظهر المطيع من العاصي والاول لا يتناول [illegible] ولا يتناول حقوق الله وكذلك الثاني والثالث قريب والرابع استعمال اللفظ المشترك في معنييه ههنا والاولى ان يقال هي استحقاق لزوم الحقوق وهو المعنى من الثالث وانما كان اولى مع اتحاد المعنى لكونه تعريفا بمركب قال رحمه الله اما اهلية الوجوب فبناء على قيام الذمة الى اخره اهلية الوجوب مبنية على قيام الذمة وان الادمي يولد وله ذمة صالحة للوجوب اي عهد من ربه بالتزام ما يوجب عليه وهذا باجماع الفقهاء حتى يثبت له ملك الرقبة وملك النكاح بشراء الولي وتزويجه اياه ويجب عليه الثمن والمهر بعقده رد لمن ذكر تقدير المال في الذمة من الترهات لا معنى له ولا حاجة اليه بل الشرع مكنه بان يطالبه بذلك القدر من المال فهذا هو المعقول عرفا وشرعا فقال الشيخ هذا ثابت بالاجماع فمن انكره فقد خالف الاجماع ووجود الذمة الصالحة واجماعهم على ذلك بناء على العهد الماضي قال الله تعالى واذ اخذ ربك من بني ادم من ظهورهم ذرياتهم الاية وقال جل ذكره وكل انسان الزمناه طائره في عنقه وجه الاستدلال بالاية الاولى ان الله تعالى لما علم بعلمه القديم ان الكفرة يحتجون اما بدعوى الغفلة واما ان يقولوا انما كفرنا بتقليد الابائنا ولم يبين لنا الحق اخذ عليهم الميثاق ليكون ذلك مانعا عن احتجاجهم بكل واحد من الامرين روى مسلم بن خالد الجهني ان عمر رضي الله عنه سئل عن هذه الاية فقال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم سئل عنها فقال ان الله تعالى خلق

ادم ثم مسح ظهره فاستخرج منه ذريته فقال خلقت هولاء للجنة وبعمل اهل الجنة يعملون ثم مسح ظهره فاستخرج منه ذرية فقال خلقت هولاء للنار وبعمل اهل النار يعملون فقام رجل فقال يا رسول الله ففيم العمل فقال صلى الله عليه وسلم ان الله تعالى اذا خلق العبد للجنة استعمله بعمل اهل الجنة حتى يموت على عمل من اعمال اهل الجنة فيدخله الجنة واذا خلق العبد للنار استعمله بعمل اهل النار حتى يموت على عمل من اعمال اهل النار وعن ابي هريرة رضي الله عنه قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لما خلق الله ادم مسح ظهره فسقط من ظهره كل نسمة من ذريته الى يوم القيمة وقيل قال لهم جميعا اعلموا انه لا اله غيري وانا ربكم لا رب لكم غيري فلا تشركوا بي شيا وانا مرسل اليكم رسلا يذكرونكم عهدي وميثاقي ومنزل عليكم كتبا فتكلموا فقالوا شهدنا وفي الاحاديث في هذا الباب كثيرة وهو امر ممكن وقد اخبر الصادق عنه فوجب قبوله واتفق على هذا عامة المفسرين واحتج به الشيخ على وجود العهد في الماضي وقالت المعتزلة هذا فاسد اما اولا فلان المفسرين ذكروا ان الذرية المخرجة كانت كهيئة الذر واخذ الميثاق على الذر غير صحيح لان ذلك يقتضي الحيوة وهي مشروطة بالبنية ويقتضي العقل ولو كانوا عقلاء لما نسوه لان الوقائع العظيمة لا ينساها العاقل وان مجموع بني ادم مع ما ذكرنا من شرط البنية لا يسعهم عرصة الدنيا فكيف بظهر ادم وان اخذ الميثاق عليهم ان كان ليصير ذلك كافيا في الثواب والعقاب فخلاف الاجماع وان كان ليصير حجة عليهم اذا وجدوا في الدنيا فاي فايدة فيه واما ثانيا فلان الاية يقتضي ان الاخذ من ظهور بني ادم لانه بدل من ادم ولقوله من ظهورهم وذرياتهم واشهدهم على انفسهم وادم له ظهر واحد والحديث يدل على انه من ظهر ادم فكيف يكون تفسير المانع وجوب المطابقة بين التفسير والمفسر على انهم اختلفوا في موضع الميثاق فقال ابن عباس رضي الله عنهما ببطن نعمان واد الى جنب عرفة وقال ايضا ان ذلك بدهناء ارض بالهند وهو الموضع الذي اهبط الله ادم فيه وقال الكلبي بين مكة والطايف وقال السدي اخرج الله ادم من الجنة ولم يهبطه من السما وكذلك اختلفوا في لفظ الحديث ومثل ذلك كيف يكون حجة او تفسيرا واذا تخيلوا بخيلتهم الفاسدة فساد هذا بنوا ذلك على التمثيل فقالوا معنى اخذ ذرياتهم من ظهورهم اخراجهم من اصلابهم نسلا واشهادهم على انفسهم وقوله الست بربكم قالوا بلى شهدنا من باب التمثيل والتخييل ومعنى ذلك انه نصب لهم الادلة على ربوبيته ووحدانيته وشهدت بها عقولهم وبصايرهم التي ركبها فيهم وجعلها مميزة بين الضلالة والهدى فكانه اشهدهم على انفسهم وقررهم وقال لهم الست بربكم وكانهم قالوا بلى انت ربنا شهدنا على انفسنا واقررنا بوحدانيتك واجيب عن الاول بانه وان كان على هيئة الذر لا يخرج عن جواز اطلاق الشيء عليه وقد قال الله تعالى وان من شيء الا يسبح بحمده وقد فسر بعدد النمل الصغير وقد قال تعالى قالت نملة ولا نم ان الحيوة مشروطة بالبنية وانما جاز النسيان لقلة مصاحبة تلك الابدان مع ارواحها وكثرة الغواشي وقد شاع عن الكمل يذكرهم لذلك لتجردهم عن الغواشي والانسان جوهر فرد فلا امتناع لاتساع ظهر ادم لها وان قلنا انه النفس الناطقة وهي جوهر غير متحيز ولا حال في المتحيز

فالسوال ساقط وقوله احذ الميثاق ان كان لبصير كذا الى اخره ساقط لان الله تعالى يفعل مايشا،
على ان الفايدة ماذكرنا من اقامة الحجة عليهم كارسال الرسل وعن الثانى بانه روى عن النبى صلى الله عليه
وسلم بطرق كثيرة صحيحة انه فسر الاية بذلك ولا يجوز الطعن فى تفسيره فظاهر الاية يقتضى ان الاخراج
من ظهور بنى ادم فيحمل على انه تعالى علم ان الشخص الفلانى يتولد منه فلان ومن فلان فلان فاخرجهم
على ماعلم تعالى من ترتيب دخولهم فى الوجود وليس فى الاية مايدل على الاخراج من صلب ادم لكن الخبر
دل عليه فاخراجهم من ظهور بنى ادم بالقران ومن صلب ادم بالخبر ولا منافاة فوجب المصير اليهما
معا صونا للاية والخبر عن الطعن بقدر الامكان وبان فى ذكر واحد من الاية والحديث اقتصارا فقد اقتصر
فى الاية على ذكر الفرع استغنا به عن ذكر الاصل لاحتياج كل فرع الى اصله ولما علم النبى عليه السلام
ذلك ذكر فى التفسير ما اقتصر عنه فى الاية وترك فيه ماكان مذكورا فى الاية استغناءا عنه بذكره فى الاية
وبان المراد من بنى ادم فى الاية ادم واولاده اما لانه علم للنوع كالانسان والبشر واما لانه مجاز بالزيادة
ويعضده انه لو لم يكن كذلك لزم الفساد فى معنى الاية واللازم ظاهر البطلان اما الملازمة فلانه
اذا لم يكن بنو ادم علما للنوع بل يكون لما دون ادم كان الذرية داخلة تحته فان المعنى واذ اخذ ربك
من بنى ادم وذلك لا يشك فى فساده وعلى هذا يكون ذرياتهم بدلا من بنى ادم ويكون مفعول اخذ وهو
العهد او الميثاق محذوفا ويكون تقديره والله اعلم واذا اخذ ربك من هذا النوع ميثاقا او عهدا
الا انه لم يجز ان يكون المراد من بنى ادم اولاد الصلبيه ومن ذريتهم اولاد هولا ويندفع المحذور
لانه يلزم ان يكون اخذ الميثاق محصورا على الذرية دون الاولاد وليس كذلك ولان المخرج من الذرية
ليس مقتصرا على من هو من صلب اولاده بل المراد من ذريتهم ايضا وهذا الوجه انما يتاتى على قراة من
قرا ذرياتهم وهى قراة ابى عمرو ونافع وابن عامر لكن ان يكون ذرياتهم بدلا من بنى ادم والاختلاف
فى موضع العهد او فى الفاظ الحديث لا يضر للمقصود لان القدر المشترك كاف وهو ثابت بالاتفاق واذا
سقط اسباب تخيلهم لا يصار الى ماذهبوا اليه من التمثيل والتخييل لان الكلام للحقيقة واما الاية الثانية
فتفسيرها الزمناه ماطار من عمله وهو من قولك طار له سهم اذا خرج والمعنى ان عمله لازم له لزوم القلادة
او الغل قال صاحب الكشاف كان الرجل يخرج مسافرا فيمر بطاير فيزجره فان مر سانحا يتيمن وان
مر بارحا تشام فلما نسبوا الخير والشر الى الطاير استعير لما كان سببهما من قدر الله وقسمته او
من عمل العبد الذى هو السبب فى الرحمة والنقمة ووجه الاستدلال بها ان الادمى الذى يولد يصدق
عليه الانسان وما يصدق عليه الانسان الزم عمله فى عنقه فالادمى الذى يولد الزم عمله فى عنقه
ولا يعنى بصلاح الذمة الا ذلك والذمة العهد واذا اطلقت فانما يراد بها نفس ورقبة لها ذمة وعهد
سابق كما مر والرقبة عطف تفسير للنفس كما ان العهد للذمة كذلك اذا قيل وجب ذمته فمعناه ثبت
فى محل ثبت فيه العهد الماضى وهو النفس والرقبة حتى ان ولى الصبى اذا اشترى للصبى كما ولد شيا لزمه
الثمن لما قلنا من ثبوت ذمته فيملكه ويتوجه اليه المطالبه ويودى بنيابة الولى لانه مال فيجرى
فيه النيابة واما قبل الانفصال فهو جزء من وجه اما كونه جزءا من حيث الحس والحكم اما من حيث
الحس فلقراره بقرار الام وانتقاله بانتقالها كيدها واما من حيث الحكم فلانه يعتق بعتقها ورق

برقها ويدخل فى البيع تبعا لها واما انه من وجه فلانه منفرد بالحيوة معد للانفصال وصيرورته
نفسا براسه فلم يكن له ذمة مطلقة كاملة حتى صلح ليجب له الحق من العتق والارث والوصية والنسب
ولم يصلح لان يجب عليه الحق من نفقه الاقارب ونحوها ولو اشترى الولى شيا له لا يجب عليه الثمن
واذا انفصل فظهر له كمال الاهلية كان اهلا بسبب عهده السابق للوجوب لكن اهليه الوجوب
وصلاحيته له لا يستلزم الوجوب لانه غير مقصود بنفسه بل المقصود منه حكمه وهو الادا
عن اختيار لتحقق الابتلاء ولم يتحقق ذلك فى حق الصبى لعجزه فجاز ان يبطل الوجوب لعدم حكمه وغرضه
وهو المطالبة بالادا والابتلا كما جاز ان يبطل لعدم محله ايضا كبيع الحر واذا جاز ذلك يصير هذا
القسم وهو الوجوب او اهليه الوجوب باعتبار انقسام الاحكام لا باعتبار ذاته منقسما الى ماثبت
والى ما لا يثبت فكل قسم يتصور شرعيته فى حق الصبى يجب ان يثبت وجوبه فى حقه وما لا فلا
وتقدم تقسيم الاحكام قبل هذا فى اول الفصل اى باب معرفة العلل الى حق الله والى حق العبد والى ما اجتمع
فيه الحقان الى اخر الاقسام المذكور هناك قال رحمه الله فاما فى حقوق العباد فما كان منها غرما
الى اخره هذا شروع فى بيان ماهو مشروع فى حقه اذ بعضها غير مشروع فى حقه ~~اذ بعضها غير~~
~~مشروع فى حقه~~ كالعقوبات فلا جرم فصل الاحكام بقوله فما كان منها اى من حقوق العباد غرما
كضمان المبيع والاجرة فالصبى من اهل وجوبه حتى لو اتلف شيا او استاجر يجب عليه الضمان
والثمن والاجرة لان حكمه اى حكم ماكان غرما او حكم الوجوب فى حقوق العباد وهو ادا العين يحتمل
النيابة لان المال مقصود فى حقهم لا الادا لان المقصود فى حقهم اما رفع الخسران او حصول
الربح وذلك يحصل باداء وليه فوجب القول بالوجوب عليه متى صح سببه وهو الاتلاف او البيع
او الاجارة وماكان صلة اى واجبا بلا عوض مالى فاما ان يكون لها شبه بالمؤن او بالاجزيه فان
كان الاول كنفقة الزوجات والقرابات فالصبى من اهله فلزمه ايضا اما نفقه الزوجات فلان
لها شبها بالاعواض لانها وجبت بازاء الاحتباس وفى الاحتباس ان كان حق الزوج من حيث الاستمتاع
وقضاء الشهوة منها واصلاح امر المعيشه ففيه حق الشرع من حيث تحصيل الولد وصيانته كل منهما
عن الزنا فمن حيث ان الاحتباس حق الزوج امكن جعل النفقه عوضا عنه ومن حيث انه حق الشرع
واقامة حق الشرع مستحق على كل انسان لا يصلح ان يكون عوضا عنه فكانت صلة باعتبار الاصل
لوجوبها فى مقابلة ماليس بمال ولها شبه بالعوض وعلى هذا قلنا باعتبار انها صلة لا يصير دينا
من غير قضا ولا رضى كنفقه الاقارب ومن حيث انها عوض تصير دينا اذا وجد القضاء او التراضى
عملا بالدليلين بقدر الامكان واما الاخرى يعنى نفقه الاقارب فمؤنة اليسار اى متعلقه به ولهذا
لم تجب على الفقير والصبى من اهل وجوب المؤن فيجب عليه اذا كان غنيا اذ المقصود ازالة حاجة
القريب بوصول كفايته اليه وذلك بالمال فادا وليه كاداه وادا كان كذلك كان من قبيل ما
يتصور حكمه فيثبت فى حقه وان كان الثانى لم يكن الصبى من اهله مثل تحمل العقل اى الدية اما انه
صلة فلوجوبه فى مقابلة ماليس بمال واما شبهه بالاجزية فلما قال الشيخ انه لا يخلو عن صفة
الجزاء من جهة كونه مقابلا بالكف عن الاخذ على يدى الظالم بدليل اختصاص رجال العشاير به

كان اهل حفظ المظلوم عن الظالم انما هم الرجال دون النساء لانهن لا يقدرون عليه لضعفهن والصبي
غير اهل لذلك الحفظ كالنساء فلا يجب عليه وماكان عقوبة يعني من حقوق العباد كالقصاص اوجزاء
كحرمان الميراث لا يجب على الصبي ايضا على مامر في باب معرفة العلل لانه لا يصلح لحكمه وهو المطالبة بالعقوبة
اوجزاء الفعل فبطل القول بلزومه وكذلك القول في حقوق الله على الاجمال اي على هذه الجملة وهي ان الوجوب
لازم متى صح القول بحكمه ومتى بطل القول بحكمه بطل القول بوجوبه وان صح سببه كتحقق دلوك الشمس
وشهود الشهر ومحله وهو الذمة لان الوجوب كما ينعدم مرة لعدم سببه ومرة لعدم محله ينعدم
ايضا لعدم ما هو المقصود منه وهو حكمه وقد مر تقسيم هذه الجملة اي حقوق الله ايضا في ذلك الباب
قال رحمه الله فاما الايمان فلا يجب على الصبي قبل ان يعقل الى اخره هذا تفصيل ما اجمل فيما تقدم في حقوق الله
فالايمان لا يجب على الصبي قبل ان يعقل لما قلنا من عدم اهلية الاداء وكذلك العبادات الخالصة بدنية
كانت كالصلوة والصوم او مالية كالزكوة او مركبا منهما كالحج لا يجب عليه وان وجد سببها ومحلها
لعدم الحكم وهو الاداء لان الاداء وهو فعل يحصل عن اختيار على سبيل التعظيم هو المقصود في حقوق الله
والصبي ليس بقادر على هذا المقصود اما الاول فلما قال الشيخ تحقيقا للابتلاء فانه انما يكون بامتثال
ما امر به ليظهر المطيع من العاصي واما الثانية فلما قال والصغر ينافيه اي ينافي الابتلاء او ينافي
حصول فعل عن اختيار على سبيل التعظيم فان قيل سلمنا ان الاداء هو المقصود والصبي ليس بقادر
عليه لكن بعض الحقوق يتادى بالنايب كالزكوة فانها يتادى بالوكيل فيجوز ان يتادى بالولي ايضا
كصدقة الفطر والعشر فيكون حكمها وهو الاداء متصورا فيجب عليه كصدقة الفطر ويؤديها
الولي اجاب الشيخ بقوله وما يتادى بالنايب لا يصلح طاعة والالف واللام للعهد اي النايب الذي
هو الولي لان هذه النيابة نيابة جبرية لا اختيارية والنيابة الجبرية لا تدخل في العبادات اما انها
نيابة جبرية فلثبوتها عليه حينئذ شرعا بلا اختيار واما انها لا تدخل في العبادات فلما قال
الشيخ فلو وجب ذلك اي مع النيابة جبرا لصار المال مقصودا وذلك باطل اما الملازمة فلان
النيابة الجبرية تدل على عدم كون فعل من عليه مقصودا حيث استجيز فعل غيره واذا لم يكن الفعل
مقصودا صار المال مقصودا اذ لا ثالث هناك واما بطلان اللازم فللخلف فانا قد بينا ان
الفعل مقصود وسلمه الخصم بخلاف نيابة الوكيل فانها اختيارية وعورض بان الشرع اوجب عليه
بقوله عليه السلام ابتغوا في اموال اليتامى خيرا كيلا تاكله الصدقة وذلك دليل الاهلية واجيب
بان الصحابة اختلفوا في وجوبها عليه ولم تجر المحاجة بالحديث ولو بلغهم لما وسعهم ترك الاحتجاج
به ولو احتجوا به لاشتهر وخبر الواحد يرد بمثله عند ناسح انه روي عن الحسن البصري انه
حكى اجماع السلف في عدم الزكوة على الصبي واذا ثبت ذلك استوى المالي وغيره في ذلك فلذلك
لم تجب العبادات الخالصة كالزكوة والصلوة والحج والصوم كما لم يجب الايمان وقدم الزكوة في الذكر
للخلاف الذي ذكرنا فيه تقديما لما هو الاهم دفعه قال رحمه الله وما يشوبه معنى المؤنة مثل
صدقة الفطر يلزمه الى اخره لما فرغ من العبادات الخالصة ذكر غيرها فما كان عبادة يشوبه
معنى المؤنة كصدقة الفطر لم توجبه محمد وهو قول زفر لما قلنا انه ليس باهل الاداء العبادة

بنفسه ونيابة الولي جبرية لا تدخل في الباب ومعنى العبادة فيها غالبة فمعنى المؤونة مغلوبة والمغلوب
عند الغالب كالمعدوم ووجه ابو حنيفة وابو يوسف اجتزاءا باهلية القاصر والاختيار القاصر
الذي يحصل بواسطة الولي لانها ليست بعبادة خالصة تحتاج الى اهلية كاملة واختيار كامل والا حتياط
في ايجابها تفريغا للذمة وماكان مؤونة في الاصل وهو العشر والخراج لزمه لما قلنا في نفقة الازواج
ان الصبي اهل لوجوب المؤن لان المال مقصود واداء الولي كادائه وانما قيد بقوله في الاصل لان العشر
شابه معنى العبادة حتى لم يجب على الكافر عند ابي حنيفة رحمه الله والخراج شابه معنى العقوبة
حتى لا يبتدأ به على المسلم ولكنهما من مؤن الارض كما مر بيانه وماكان عقوبة اي من حقوق الله
تعالى كالحدود لا يجب عليه اصلا لعدم حكمه وهو المواخذة بالعقوبة قال رحمه الله ولهذا كان الكافر
اهلا لاحكام لا يراد بها وجه الله تعالى الى اخره اي ولما ذكرنا ان من كان اهلا لحكم الوجوب وهو المطالبة
بالاداء كان اهلا لنفس الوجوب كان الكافر اهلا لاحكام لا يراد بها وجه الله كالمعاملات والعقوبات
من الحدود والقصاص لانه اهل لادائها اذ المطلوب من المعاملات مصالح الدنيا وهم اليق بامور الدنيا
من المسلمين لانهم آثروا الدنيا على الاخرة والمقصود من العقوبات الانزجار عن الاقدام على اسبابها
وفي هذا المعنى الكافر كالمسلم دفعا للفساد عن العالم بل الكافر اولى بالعقوبة ومن كان اهلا للاداء
كان اهلا للوجوب كما بينا فكان الكافر اهلا للوجوب له وعليه فيجب له الثمن والاجرة والمهر اذا
تزوج امته والقصاص اذا قتل وليه كما يجب عليه هذه الاشياء ولما لم يكن اهلا لثواب الاخرة لم
يكن اهلا لوجوب شيء من الشرايع التي هي طاعة الله عليه لانه موجب الارتفاع الدرجات بعد
دخول الجنة بفضل الله ولم يكن لهم ذلك وكان الخطاب بها اي بالشرايع موضوعا عن الكافر عندنا
ولزمه الايمان لانه اهل لادائه حتى يصير به اهلا لما وعد الله المؤمنين فيكون اهلا لوجوبه اذ لا خلاف
في ذلك لاحد واعلم ان العلماء اتفقوا على ان الخطاب بالشرايع يتناول الكفار في حكم المواخذة في الاخرة
على معنى انهم يواخذون بترك الاعتقاد لان موجب الامر اعتقاد اللزوم والاداء وهم ينكرون اللزوم
اعتقادا وذلك كفر منهم كانكار التوحيد فيعاقبون عليه في الاخرة كما يعاقبون على اصل الكفر واختلفوا
في وجوب الاداء في حق احكام الدنيا فمذهب اصحابنا العراقيين انه يتناولهم ويجب الاداء عليهم وهو
مذهب الشافعي وعامة اصحاب الحديث وقال عامة مشايخ ما وراء النهر والقاضي ابو زيد والشيخ
وشمس الايمة انهم لا يخاطبون باداء ما يحتمل السقوط من العبادات وفايدة الخلاف لا تظهر في احكام
الدنيا فانهم لو ادوها لا يصح ولو اسلموا لا يجب عليهم القضاء بالاجماع وانما يظهر في حق احكام الاخرة
فعند الاولين يعاقبون بترك العبادات دون الاخرين تمسك المثبتون بالمنقول والمعقول اما
الاول فقوله تعالى ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين وقوله تعالى وويل للمشركين الذين
لا يؤتون الزكوة فانه جعل في الاية الاولى سبب سلوكهم في سقر كونهم لم يكونوا من المصلين
وفي الثانية جعل الويل لمن لا يؤتي الزكوة وذلك دليل واضح على عقوبتهم بترك العبادات واما
الثاني فلان سبب الوجوب متقرر وصلاحية الذمة له موجودة والشرط وهو الاهلية
وان كان معدوما لكنه ممكن الحصول بتقديم الايمان كالجنب والمحدث بتقديم الطهارة فلو سقط

الاداء بعد ذلك بالكفر كان ذلك تخفيفا والكفر لا يصلح لذلك لكونه اغلظ الجنايات والفسق والجهل لا
يصلحان سببين لذلك فالكفر اولى وانما لا يجب القضاء عليه بعد الاسلام لقوله تعالى قل للذين
كفروا ان ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف ولقوله عليه السلام الاسلام يجب ما قبله لا انها لم تجب فاذا
مات على الكفر لم يوجد المسقط فيعاقب على تركها وليس حكم الوجوب وفايدته الاداء فان الايجاب
على من علم الله انه يموت كافرا والصلوة واجبة على مسلم علم الله انه لا يصلي ولا يتصور منه الاداء
لان خلاف معلوم الله ممتنع الوقوع لكنهما وجبا لتوجه العذاب فكذا هذا وتمسك المانعون ايضا
بالمنقول والمعقول الاول قوله صلى الله عليه وسلم حين بعث معاذا الى اليمن ادعهم الى الاسلام فان هم
اجابوك فاعلمهم ان عليهم خمس صلوات الحديث وهذا تنصيص على ان وجوب اداء الشرايع مرتب
على الايمان والثاني ما ذكره الشيخ في المتن بقوله لم يكن اهلا لثواب الاخرة قوله ولم يجعل مخاطبا بالشرايع
جواب عما ذكرنا في جانبهم بان انتفاء الخطاب ان كان بانتفاء الاهلية فهو شرط تمكن الحصول بتقديم
الايمان كالجنب والمحدث وتقريره لم يجعل الكافر مخاطبا بالشرايع بشرط تقدم الايمان لانه راس
اسباب اهلية احكام الاخرة وما كان كذلك لا يصلح ان يثبت مقتضى شرطا لغيره تبعا الا يرى
ان من قال لعبده تزوج اربعا من النساء لا يثبت حريته اقتضاء تصحيحا للامر لان حريته اصل نفوذ
تصرفاته فلا يثبت مقتضى لما هو تبع وهو تزوج الاربع فان قيل ما امر الله بالطاعات وحدها حتى
يلزم جعل الايمان تبعا بل امرهم بالايمان صريحا وبالطاعات كذلك فيكون الايمان مامورا به ضمنا و
صريحا فيكون اقوى كمن يقول لعبده انت حر وتزوج اربعا اجيب بان الايمان مامور به صريحا وليس
كلامنا فيه وانما هو في جواز ثبوته ضمنا للامر بالطاعات اقتضاء وذلك لا يجوز لما ذكرنا فلا يكون الايمان
مامورا به ضمنا اصلا وتمثيله بالمسئلة غير صحيح لانه لا يدل على ثبوت الحرية اقتضاء فانها تثبت بقوله
انت حر وحينئذ لم يبق عليه حكم لعدم ولايته وهذا يدل على بطلان امره بالتزوج لا على صحته فلا يكون
مثالا لما نحن فيه وقد علم بما ذكرنا ان سقوط الخطاب بالاداء ليس للتخفيف كما ظنوا بل لتحقيق معنى العقوبة
باخراجهم عن اهلية ثواب العبادات والحاقهم بالبهايم لا تخفيفا فكان في قولهم الكفار لا يخاطبون بالشرايع
بيان عظم الوزر والعقوبة واجيب عن تمسكهم بالاية بانه غير صحيح اذ المراد من المصلين المعتقدون
فرضيتها وكذا المراد بقولهم لا يؤتون الزكوة الذين لا يعتقدون فرضيتها ايتاءها كما قاله الزجاج ورد بان
هذا اخلاف الظاهر فلا يكون مقبولا واجيب بان شرط التاويل احتمال اللفظ قريبا كان او بعيدا لا ظهور
المعنى فاذا دل الدليل على امكان كون المحتمل مرادا لم يبق اللفظ قطعيا في مدلوله وقولهم فايدة الوجوب
العقوبة غير صحيح لان الخطاب للاداء لا للاثم فلم يجز تخصيصه للاثم بالترك كذا في التقويم قال رحمه الله
وقال بعض مشايخنا بوجوب كل الاحكام والعبادات الى اخره اراد ببعض المشايخ القاضي ابا زيد ومن تابعه منهم
قالوا بوجوب الاحكام اي حقوق الله جميعا على الصبي لقيام الذمة ووجود الاسباب محل الوجوب باعتبار
السبب والمحل لان الوجوب جبري لم يفتقر الى قدرة الفعل والتمييز وانما يعتبران لوجوب الاداء
الا يرى ان النايم والمغمى عليه يلزمهما الصلوة لوجود السبب والذمة مع عدم التمييز والقدرة على
الاداء في الحال فكذا في الصبي الا ان عذر الصبي ممتد فسقط بها الوجوب دفعا للحرج قالوا وما قيل

ان الوجوب للاداء لا بنفسه فلا يجوز الايجاب على من لم يقدر على الاداء غير قوي لانا نقول
الوجوب اما للاداء او القضاء بعد زمان لاحالة الوجوب فصح الايجاب على من يرجى له قدرة الاداء
او القضاء في الجملة والصبي من تلك الجملة كالنايم والمغمى عليه على ان الاداء ثمرة للوجوب فلا يمتنع
الوجوب لعدم ثمرته كما لو باع من مفلس يجب الثمن وان كان عاجزا عن ادايه قال الشيخ وقد كنا عليه
مدة لكنا تركناه بهذا القول الذي اخترناه وهو ان من لا يكون اهلا للاداء لا يكون اهلا للوجوب
وذلك لان القول بالوجوب نظرا الى السبب والذمة من غير اعتبار حكمه مجاوزة الحد واخلاء الايجاب
الشرعي عن الفايدة في الدنيا والاخرة اذ فايدة الحكم في الدنيا الابتلاء ليظهر المطيع من العاصي
والصغر ينافيه كما تقدم وفي الاخرة الجزاء باختيار الاداء في الدنيا ولم يتحقق فلا يكون الحكم
بالايجاب مفيدا اصلا لا يقال هذا تخصيص العلة لان معناه ان السبب والذمة يوجبان الايجاب
لكن تخلف ههنا لعدم الفايدة والشيخ ممن لا يجوزه لان هذا من قبيل انتفاء العلة لعدم شرطها
وهو المحل القابل للوجوب كما في الكافر فانها ليست في حقه لهذا المعنى وهذا القول الذي اختاره اسلم
الطريقين صورة لسلامته عن التنافي الصوري بثبوته ومعنى لسلامته عن خلو الوجوب عن
الفايدة في الدنيا والاخرة وتقليدا لسلامته عن مخالفة السلف فانهم لم يقولوا بالوجوب عليه اصلا
وحجة لسلامته عن النقض بما اذا صام او صلى فانه لو كان الوجوب ثابتا وقع ما اداه عن الواجب
كالمسافر وليس كذلك بالاتفاق قال رحمه الله ولذلك قلنا في الصبي اذا بلغ الى اخره اي ولما ان
الوجوب متى صح القول بحكمه صح القول بثبوته ومتى بطل القول بحكمه بطل القول بثبوته قلنا في الصبي
اذا بلغ في شهر رمضان انه لا يقضي ما مضى ويؤدي ما بقي من الشهر لانه بالبلوغ صار اهلا لحكم
الوجوب فيثبت الوجوب في حقه فاما الصغر فعذر دايم لا يحتمل الانقطاع قبل اوانه فكان احتمال
وجوب الاداء منقطعا فلا يثبت الوجوب وكذلك نقول في الحايض ان الصوم يلزمها لاحتمال الاداء فان النجاسة
لا يؤثر في معنى الصوم حقيقته وحكما لحصول قهر النفس بالاداء في هذه الحالة ثم ينقل الحكم الى البدل
وهو القضاء لانتفاء الحرج فيه كانتقال حكم الامر بالوضوء عند عدم الماء الى التيمم واما الصلوة فلا تلزمها
لان وجود النجاسة يمنع جوازها فقد بطل الاداء فبطل الوجوب لعدم حكمه مع قيام محل الوجوب
وهو الذمة وقيام سببه وهو الوقت قوله لما فيه من الحرج يمكن ان يكون دليلا لبطلان الاداء
وهو الظاهر وذلك لان في الاحتراز عن الدم في وقت الصلوة ايام الحيض حرجا ويمكن ان يكون
الاداء بمعنى القضاء لان استعمال الحرج في نفي القضاء هو المتعارف في هذا المقام فيكون الكلام في نفي
الانتقال الى القضاء كما في الصوم ولم يتعرض للزوم الاداء لان وجود النجاسة مانع ظاهر عن الاداء
لا يحتمل الخفاء وقلنا في الجنون الممتد وهو ان يستغرق الشهر في الصوم ويزيد على يوم وليلة في الصلوة
ان لزوم الاداء يؤدي الى الحرج في الزام من لا يعقل ولا يبالي بالاكل وغيره الامساك عن المفطرات
مع النية حرجا بينا لا محالة فبطل القول به وبالوجوب ايضا لانتفاء حكمه ويمكن ان يكون الاداء
بمعنى القضاء والتوجيه ما مر وفي غير الممتد قلنا بلزوم اصل الصوم لاحتمال حكمه وهو القضاء
لعدم الحرج ويجوز ان يكون مراده من الحكم الاداء ومعنى احتماله في غير الممتد امكان انقطاعه

في كل ساعة وفيه نظر لان امكان الانقطاع في كل ساعة يستوي فيه الممتد وغيره والحكم في الصلوة
اذا لم يمتد كذلك لكنه اكتفى بذكر الصوم عنها اختصارا واعتمادا على دلالة ما قبله عليه قال رحمه الله
واذا عقل الصبي واحتمل الاداء الى اخره لما فرغ من حكم الصبي قبل ان يعقل ذكر حكمه بعده فقال واذا عقل
الصبي واحتمل الاداء قلنا بوجوب اصل الايمان اي بثبوت نفس وجوبه دون وجوب ادائه فصح اداؤه
ووقع عن الفرض وذلك اي ثبوت اصل الوجوب دون الاداء لما عرف في بيان اسباب الشرائع وغيره ان
الوجوب جبر من الله باسباب وضعت للاحكام اذا لم يخل الوجوب عن حكمه وليس في الوجوب تكليف وخطاب
فليس في الجبر تكليف ولا خطاب اما ان الوجوب جبر من الله فلانه لا اختيار للعبد فيه اصلا واما انه
ليس في الوجوب تكليف وخطاب فلما تقدم ان الخطاب لتفريغ الذمة عما وجب عليه بالسبب لا لنفس
الوجوب واذا لم يكن تكليف وخطاب لا يكون وجوب اداء ولا خطاب ولا تكليف على الصبي بمجرد العقل حتى
يبلغ فلا يثبت وجوب الاداء في حقه قوله اذا لم يخل الوجوب عن حكمه يمكن ان يكون احترازا عن الصبي الغير
العاقل فان الوجوب بالنسبة اليه خال عن حكمه كما مر ويجوز ان يكون النسخة عن حكمة اي فايدة وحكمته
صحة الاداء لانها تبتني على كون الشيء مشروعا وعلى قدرة الاداء فيكون الوجوب ثابتا الا ترى ان
امرأته لو اسلمت وعرض عليه الاسلام فابى ان يسلم فرق القاضي بينهما ولو لم يكن الوجوب ثابتا
لما فرق بينهما وكلامنا في المشروعات وفي الصبي العاقل القادر على الاداء واذا كان الوجوب ثابتا
واداؤه بشرطه وهو التنبه عن معرفته صح ولم يلزمه الاداء بعد ذلك واذا صح كان فرضا
لانه في نفسه غير مشروع مترددا بين نفل وفرض فلا يلزمه تجديد الاقرار بعد البلوغ ولا كذلك
الصلوة لترددها بينهما فيقع نفلا ونظر الشيخ هذه المسئلة بمسافر يؤدي الجمعة فان اداءه
اياها صحيح من غير خطاب ولا تكليف وفيه نظر لما ذكرنا ان الصلوة مترددة بين شرعيتها نفلا
وفرضا فيقع عن الصبي نفلا وليس في المسافر كذلك بل يقع فرضا ويمكن ان يجاب عنه بان التنظير بالنظر
الى صحة الاداء من غير خطاب ولا تكليف فقط على ان الصبي ليس عليه شيء من الصلوة فرضا يقع ما اداه
عن ذلك فيقع نفلا بخلاف المسافر فان الظهر فرض عليه وان لم يكن الجمعة فرضا فيقع عن الفرض دفعا
للحرج فان السفر من مظان دفعه قال رحمه الله والاغماء لما لم يناف حكم وجوب الصوم ولم يناف
الى اخره لما فرغ من التخريج على الطريق المختار في الصبا والحيض والجنون والسفر ذكر الاغماء والنوم فان
الاغماء لما لم يكن منافيا لحكم وجوب الصوم وهو الاداء فانه لو اغمي على الرجل بعدما نوى الصوم ولم يوجد
منه ما ينافي الامساك صح صومه وكان مؤديا للفرض واذا لم يكن منافيا للاداء لم يناف وجوبه
ولما كان منافيا لحكم وجوب الصلوة اذا امتد بالزيادة على يوم وليلة لتعذر الاداء والحرج في القضاء
كان منافيا لوجوبه اي وجوب المذكور وهو الصلوة والنوم لما لم يكن منافيا لحكم الوجوب اذا انتبه
يعني القضاء في الصوم والصلوة لندرة امتداده فيهما لم يكن منافيا للوجوب ايضا فثبت ان الحقوق
كلها تخرج على الطريق المختار وهو ان من كان اهلا لحكم الوجوب وهو الاداء او القضاء كان اهلا للوجوب
ومن لا فلا قال رحمه الله باب اهلية الاداء واما اهلية الاداء فنوعان قاصر وكامل اما القاصر
الى اخره عطف اهلية الاداء على اهلية الوجوب في الباب المتقدم وجعلها على قسمين قاصر وكامل

وتقدم القاصر على الكامل لان القاصر من الكامل بمنزلة المفرد من المركب واعتبار هذا التقسيم انما هو بالنسبة
الى صحة الاداء ووجوبه وصحة الاداء ووجوبه بالنسبة الى قصور القدرة وكمالها فاعتبار هذا التقسيم
بالنسبة الى قصور القدرة وكمالها انما يحصل بقوة فهم الخطاب وذلك بالعقل وقوة العمل وهي بالبدن وقصورها
بفوت الاولى سواء كان قبل البلوغ كالصبي المميز او بعده كالمعتوه فانه بمنزلة الصبي على ما يذكر لعدم
اعتدال عقله فمن كانت قدرته قاصرة كانت اهليته قاصرة فيصح منه ما اداه من غير عهدة
ومن كانت قدرته كاملة كانت اهليته كاملة فيجب اداء ما امر به وهذا لان في ايجاب الاداء قبل الكمال
بان يفهم بادنى عقله ويعمل بادنى قوته حرجا بينا والحرج منفي لقوله تعالى وما جعل عليكم في الدين
من حرج فلم يخاطب بالاداء الى ان يعتدل عقله وقوة بدنه فيتيسر له الفهم والعمل رحمة من الله الرحيم [الى اخ]
واذا تاخر الخطاب الى اعتدال العقل فلا بد من معرفة وجود اصله والقصور والاعتدال فيه الشيخ [قال]
اصل العقل يعرف بدلالة العيان يعني المشاهدة فاذا شاهدنا المرء يختار فيما ياتيه ويذره بسبب
درك العواقب المستورة ما يصلح له استدل الناظر وجود اصل العقل فيه لانه امر خفي وهذا سبب له
ظاهر فيقام مقامه قال وكذلك القصور يعرف بالامتحان فانه اذا ترك المصلحة الراجحة لمرجوحها
وعرف ذلك بالتجربة استدل الناظر على قصوره فيه فاما الاعتدال فامر متفاوت فيه البشر فاذا
ترقى البشر عن رتبة القصور اقيم البلوغ مقام الاعتدال تيسيرا لان في الغالب ان يعتدل العقل عنده
واذا اقيم مقامه في ايجاب احكام الشرع صار مدارا له وتوهم وصف الاعتدال قبله وبقاء النقصان
بعده ساقط الاعتبار لقوله صلى الله عليه وسلم رفع القلم عن ثلث عن الصبي حتى يحتلم والمجنون
حتى يفيق والنايم حتى يستيقظ قال رحمه الله والاحكام في هذا الباب منقسمة على ما مر حقوق
الله تعالى الى اخره اراد من الباب الاهلية القاصرة وتعرض لقسمة الاحكام ليتبين ما صح منها بها وما
لم يصح وهي منقسمة على ما مر في باب اهلية الوجوب وغيره الى حقوق الله وحقوق العباد فاما حقوق الله
فعلى ثلثة اقسام ما يكون حسنا لا يحتمل غيره ولا عهدة فيه بوجه وما يكون قبيحا لا يحتمل غيره وما يكون
داير بينهما بان يكون حسنا في وقت وقبيحا في اخر وذلك لانه لا يخلو اما ان يكون قابلا للنسخ اولا
والاول هو القسم الثالث والثاني لا يخلو اما ان يكون مامورا به اولا والثاني هو الثاني اي القبيح الذي
لا يحتمل غير القبح والاول هو الاول اي الحسن الذي لا يحتمل غير الحسن كالايمان بالله تعالى فانه لا يشك في كونه
حسنا لا يحتمل النسخ اصلا ولا عهدة اي لا تبعة ولا ضرر فيه فاذا وجد من الصبي وجب القول بصحته
لثبوت اهلية ادائه ووجوده منه بحقيقته لان الشيء اذا وجد بحقيقته لا نعدم الا بحجر من الشرع
والحجر في الايمان باطل لكونه حسنا لا يحتمل غيره فان قيل لا نم ان الايمان لا عهدة فيه بوجه حتى يصح من
الصبي اذا وجد منه فانه فيما يرجع الى احكام الدنيا داير بين الضرر والنفع لانه يحرم به عن الارث
من مورثه الكافر وتبين منه امرأته المشركة وان كان يرث من المسلم ويحل له المسلمة اجاب الشيخ
بقوله لا عهدة الا في لزوم ادائه وبيانه ان الايمان اما ان يكون مشتملا على العهدة باعتبار
وجوب ادائه او باعتبار وجوب ادائه او باعتبار نفس الاداء او باعتبار امر خارج عنه فان كان
الاول فهو مسلم ولكن لم يقل به بل بسقوطه لانه يحتمل الوضع اي الاسقاط بعد البلوغ بالاكراه

والنوم والاغماء فيجوز ان يوضع عن الصبي بعذر الصبا لانه الزم فلا عهدة حينئذ وان كان الثاني نوع ممنوع وحرمان الارث والفرقة مضافان الى كفر الباقي لان الحرمان بسبب انقطاع الولاية وسبب الانقطاع هو الكفر لا الاسلام فاضافته الى الاسلام فاسدة في الوضع وكذلك اضافة الفرقة الى الاسلام لما مر في باب الترجيح وان كان الثالث فصحيح لان ما يلزمه بعد الايمان فمن ثمراته لكنها ليست بمعتبرة لان صحة الشيء انما تتعرف من حكمه الذي وضع له وهو سعادة الاخرة في الايمان لا من ثمراته لجواز انفكاكه عنها فان الاسلام قد يوجد ممن ليس له قريب يحرم من ميراثه او امراة يفسد نكاحها واستدل على عدم اعتبار الميراث بقوله الا ترى انه اي ما ذكر من لزوم والعهدة يلزم الصبي اذا ثبت له حكم الايمان تبعا لاحد ابويه بان اسلم احدهما ثم مات له مورث كافر او كانت له امراة مشركة يثبت حرمان الارث ويقع الفرقة ولم يعد ذلك ضررا في حقه فدل ذلك على ان المنظور هو الحكم الاصلي لا الثمرات قال رحمه الله ومنه ما هو قبيح لا يحتمل غيره كالجهل الى آخره هذا هو القسم الثاني من حقوق الله تعالى وهو الذي يكون قبيحا لا يحتمل غيره كالجهل بالصانع والكفر به ومعنى كون الكفر حقا لله ان حرمته حقه كحرمة الزنا وشرب الخمر قيل قوله الا ترى متعلق بما سبق بتقدير محذوف وتقديره ومنه ما هو قبيح لا يحتمل غيره فوجب القول بصحته ايضا كالقسم الاول الا ترى انه اي قد علمه بوالديه بسبب ضرر يلحقه من جانبهما ضرر يلحقه من جانبهما وهو ضرب التاديب ولا يجعل ذلك منه جهلا بل يجعل علما حقيقة فكيف يرد علمه بالله تعالى بسبب احكام يلزمه بناء عليه مع ان اداب الشرع انفع له من اداب الابوين كذلك الجهل بغير الله لا يعد منه علما حتى لا يجعل عارفا بشيء يجهله فكيف الجهل بالله تعد علما به مع انه اقبح من الجهل بغيره واذا كان عدم علمه بالله لا يعد علما لم يصلح ان يجعل ردته عفوا بل كان صحيحا في احكام الاخرة لان دخول الجنة مع اعتقاد الشرك حقيقة خلاف العقل والنص واما في احكام الدنيا فكذلك عند ابي حنيفة ومحمد وعند ابي يوسف والشافعي رحمهم الله لا يكون صحيحه وهو القياس لان الارتداد ضرر محض لا يشوبه نفع اصلا فلا يصح من الصبي كاعتاق عبده وطلاق امراته وهبة ماله وجه قولهما وهو الاستحسان ان الصبي في الردة كالبالغ لان البالغ انما يصح ردته باعتبار تحققها منه وكونها محظورة وتحققها من الصبي كتحققها من البالغ كالايمان فيثبت الحظر في حقه لانها لا تحتمل ان لا يكون محظورة في وقت ولا في حق شخص ولم يمتنع ثبوتها بعد الوجود حقيقة للحجر شرعا فان البالغ محجور عنها ولا يسقط عنه الحجر بعذر فكذا بعذر الصبي واذا كان كذلك وجب الحكم بصحتها وما لزمه من احكام الدنيا بسببها فانما لزمه حكما لصحته لا قصدا اليه فلم يصلح العفو عن مثله كما اذا ثبت ذلك تبعا لارتداد الابوين وصار كما اذا تكلم في صلوته او اكل في صومه متعمدا لم يبق العبادة المباشر ما بناها فيها وان كان في فسادها له ضرر واعترض عليه بانه مرفوع القلم بالحديث فكيف يصح ردته في احكام الاخرة واي ضرر مثل ضرر الاخرة واجيب بعدم بقاء الاطلاق لانه ليس بمرفوع القلم فيما لم يمكن اهداره كضمان المتلفات والارتداد من ذلك لما ذكرنا واذا كان كذلك لم يبق دليلا فيما نحن فيه قال رحمه الله ومن ذلك ما هو من هذين القسمين فقلنا فيه بصحته

من غير عهدة الى آخره القسم الثالث من حقوق الله تعالى ما يكون بين الحسن والقبيح بان يكون حسنا في وقت دون وقت كالصلوة والصوم والحج فقلنا في هذا القسم بصحة الاداء من الصبي من غير عهدة اي لزوم مضي وضمان حتى قلنا بسقوط الوجوب اي لزوم الاداء في كل ما هو من هذا القسم لان اللزوم لا يخلو عن العهدة عنه موضوعة وامكن القول بصحة العبادات من غير عهدة لجواز انفكاكها عنها فانها قد شرعت بدون ذلك اي اللزوم كما قلنا في المظنون وقيل المراد بسقوط الوجوب في الكل نفس الوجوب وفيه نظر لان الكلام في وجوب الاداء لا في نفس الوجوب فلا حاجة الى المصير اليه ولان سقوط الوجوب بعد تحققه ليس مختار الشيخ وانما مختاره عدم تحققه كما مر والقول بصحتها بطريق التطوع لانه نفع محض ليعتاد اداءها فلا يشق عليه بعد البلوغ بخلاف الايمان فان القول بصحته بطريق وقوعه فرضا لما مر فليس عليه لزوم مضي اذا شرع فيها ولا وجوب قضاء اذا تركها او افسدها لان هذه الحقوق قد شرعت في حق البالغين في الجملة الا كذلك كما في المظنون فان البالغ اذا شرع فيها على ظن انها عليه والحال انها لم تكن عليه بطل عنه اللزوم وكذلك اذا شرع البالغ في الاحرام على ظن انه عليه صح الاتمام بلا صفة لزوم حتى لو احصر فتحلل لا يجب عليه القضاء فكذا الصبي اذا احرم صح منه نفلا ولا عهدة عليه فلو ارتكب محظور احرامه لم يجب عليه جزاؤه لان في ايجابه ايجاب ضرر وهو ليس من اهله وقلنا في الصبي اذا ارتد انه لا يقتل وان صحت ردته عند ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله لان القتل عهدة وهو ليس من اهله وليس من ثمرات الارتداد حتى يثبت بعين الردة كالحرمان عن الميراث والفرقة بين الزوجين وانما يجب بالمحاربة ولم توجد من الصبي فاشبه ردته ردة المراة فلا يقتل ولو الزمنا القتل لكان ايجاب ضرر وهو ليس من اهله وقيل في توجيه هذا الكلام انه جواب سوال مقدر يرد على ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله توجيهه ان لقائل ان يقول لما حكما بصحة الارتداد في حق الحرمان ووقوع الحرمة وجب الحكم بصحته في حق وجوب القتل فاجاب الشيخ بذلك وهذا كما لا يخفى ليس على ما ينبغي لان هذا البحث على هذا الوجه يتعلق بالقسم الذي قبله ففي ايراده ههنا سوء ترتيب في التركيب قال رحمه الله فاما ما كان من غير حقوق الله فثلاثة اقسام الى آخره حقوق غير الله ينقسم انقسام حقوقه الى ثلاثة اقسام ما هو نفع محض وما هو ضرر محض وما هو داير بينهما اما النفع المحض فيصح من الصبي مباشرته لان له الاهلية القاصرة والقدرة القاصرة وهما كافيتان لجواز الاداء كما تقدم الا ترى ان مباشرة النوافل منه صحيحة لانها نفع محض والاهلية القاصرة كافية لذلك وفي مباشرته النوافل ورد السنة المعروفة وهي قوله عليه السلم مروا صبيانكم بالصلوة اذا بلغوا سبعا واضربوهم اذا بلغوا عشرا اي على تركها بحذف المضاف او على الصلوة اذا تركوها فان قيل كيف يصح الضرب عليها وهو عقوبة والصبي ليس من اهلها اجاب بان ذلك ضرب تاديب وتعزير ليتخلق باخلاق المسلمين ويعتاد الصلوة في المستقبل لا انه للعقوبة والضرب للتاديب من المنافع قال وان من ادبته في الصبي كالعود يسقى الماء في غرسه حتى تراه مورقا ناضرا بعد الذي ابصرت من يبسه وكما جاز مباشرة النوافل والقول بصحتها لكونها نفعا محضا جاز كل ما هو

نفع محض من التصرفات بوجود الاهلية القاصرة واسفا المانع اعني الحجر كقبول الهبة وقبول
الصدقة وذلك اى تصرف ماهو نفع محض والقول بصحته مثل صحة القول فى قبول بدل الخلع من العبد
المحجور بغير اذن المولى فان حجر المولى عما ضررا او توهم الضرر ولا شئ فى قبول ذلك من الضرر اصلا فحجر
المولى لا يكون عن قبول ذلك اصلا ومثل قبول بدل الخلع ايجار الصبى والعبد المحجورين انفسهما اذا مضيا
على العمل يجب الاجر للحر من غير شرط السلامة وللعبد لمولاه بشرط سلامته عن الهلاك وهذا
استحسان لان العقد تمحض منفعة وهما غير محجورين عن النفع المحض وفرق بينهما باشتراط السلامة بعد العمل ح
فى العبد لان العبد اذا هلك فى العمل يصير المستاجر عاصيا لاستعماله بغير اذن مولاه فيضمنه ولا اجر
عليه لانه ملكه بالضمان من حين وجب عليه الضمان واما الحر فلم يشترط فيه السلامة لان
الغصب فيه غير متحقق فلو هلك فى العمل له اجر ما اقام من العمل لانه لا يملك بالضمان وفى القياس
لا يجب لهما شئ وان عملا لان الاجارة عقد معاوضة كالبيع فلا يملكه المحجور عليه بدون اذن الولى
والمولى وكذلك العبد والصبى اذا قاتلا بغير اذن المولى والولى استوجبا الرضخ استحسانا لانهما
غير محجورين عما تمحض منفعة واستحقاق الرضخ بعد القتال بهذه الصفة فيكونان كالماذون من
جهتهما وفى القياس لا شئ لهما لان اهليتهما للقتال انما تحصل بالاذن فلا يوجد قبله كالمستامن اذا
قاتل فان كان باذن الامام فله الرضخ والا فلا ويحتمل ان يكون هذا اى استحقاق الرضخ استحسانا
قول محمد رحمه الله فان عنده امان الصبى والعبد المحجور صحيح ولا يصح ذلك الا ممن له ولاية القتال فاذا
كان لهما الرضخ عند الفراغ منه فاما عندهما فلا يصح امانهما فلم يكن لهما ولاية القتال فلا يرضخ
لهما وبهذا لا يحل لهما شهود القتال بالاذن بالاجماع فلا يستحقان شيئا كالحربى اذا قاتل واستدل
الشيخ على هذا الاحتمال بقوله فانه لم يذكر الا فى السير الكبير يعنى ان محمدا رحمه الله لم يذكر هذه المسئلة
الا فى السير الكبير واكثر تفريعاته مبنى على اصله كتفريعات الزيادات قيل والاصح ان هذا جواب
الكل لان الحجر عن القتال لدفع الضرر وقد انقلب نفعا بعد الفراغ منه فلا معنى للمنع عن الاستحقاق
قوله ووجب القول معطوف على قوله وجب الاجر وتقديره وكقبول بدل الخلع وجب القول بصحة عبارة
الصبى فى مال غيره وعتاق عبده اذا كان وكيلا لان الادمى مكرم بصحة العبارة وعلم البيان لان
الله من عليهم بتعلم البيان قال الله تعالى علمه البيان والحكيم لا يمن الا بما هو منفعة والقول
بصحة العبارة من اعظم المنافع فان الانسان يتميز عن ساير الحيوانات بالبيان وهو النطق
الفصيح المعرب عما فى ضميره وفى قوله الخالصة اشارة الى عدم شائبة الضرر فى هذا المحل وقوله
وفى ذلك اى فى القبول بصحة تجارته اذا توكل بهذه التصرفات كالتفسير لكونها من اعظم المنافع لان
به توصلا الى درك المضار يعنى الغبن والمنافع يعنى الارباح واهتداء فى التجارة بالتجربة المامور بها
لدفع اموال اليتامى اليهم عند ايناس الرشد بقوله تعالى وابتلوا اليتامى اى اختبروا عقولهم
وتعرفوا احوالهم بالتصرف قبل البلوغ حتى اذا انستم منهم رشدا اى هداية دفعتم اليهم اموالهم
بلا تاخير عن حد البلوغ فعلم ان الاهتداء فى التجارة امر مطلوب ونفع محض واذا كان بطريق التوكيل
عن غيره هو خالص عن الضرر فوجب القول بصحة ما يحصل بالعبارة من الاهتداء ونوقض بعدم

صحة شهادته مع اشتمالها على تصحيح العبارة الذى هو من اعظم المنافع واجيب بانها ما لا يحصل
بالاهلية القاصرة لاشتمالها على الزام الغير بغير رضاه فليس بمشروع فى حقه قال رحمه الله
واما ما كان ضررا محضا فليس بمشروع الى اخره ما كان ضررا محضا كالطلاق والعتاق والهبة والصدقة
والقرض فليس بمشروع فى حق الصبى لان الصبا لما كان مظنة المرحمة حتى كان حجران الصبى حراما كما
من لم يشرع فى حقه المضار لئلا يبتنا فى المشروعات فى حقه ونوقض بما اذا اسلمت امراته وعرض عليه
الاسلام فابى فانه يفرق بينهما وكان ذلك طلاقا فى قول ابى حنيفة ومحمد رحمهما الله واذا ارتد وقعت
الفرقة بينه وبين امراته وكان ذلك طلاقا فى قول محمد ولو كاتب الاب او الوصى نصيب الصغير
من عبد مشترك بينه وبين غيره واستوفى بدل الكتابة صار الصغير معتقا نصيبه حتى يضمن
قيمة نصيب شريكه ان كان موسرا وهذا الضمان يجب بالاعتاق واجيب بان المراد من عدم
شرعية الطلاق والعتاق فى حقه عند عدم الضرورة والحاجة فاما عند تحقق الحاجة فمشروع خفيه م
كما فى الصور المذكورة اليه اشير فى كلام شمس الائمة وقيل فيه نظر لانه على التقرير يلزم تخصيص
العلل ولعل الاولى ان يقال المراد من الطلاق والعتاق ولاية ايقاعهما بدليل قوله فبطلت مباشرته
فانها مبنية على الولاية واما الوقوع فغير مرتبة بعده وما ذكر من المسائل فيه مباشرة وانما ذلك فليس م
من قضية عدم الامساك بالمعروف الثابت بالنص ودفع الضرر وكما ان ذلك ليس من ملكه لا يملكه
عليه غيره من الولى والوصى لان ولايتهما نظرية ولا نظر فى اثبات الولاية فيما هو ضرر فى حقه
ما خلا القرض وهو قطع الملك عن العين ببدل فى ذمة المحتاج لا على جهة الثمن فقوله عن العين
احتراز عن قطع الملك عن الدين فانه ابراء وقوله ببدل احتراز عن قطع الملك عن العين بلا
بدل فان ذلك هبة وقوله فى ذمة المحتاج ليتناول المفلس وغيره من المحتاجين وهو احتراز
عن قطع الملك عن العين ببدل فى غير الذمة وقوله لا على جهة الثمن احتراز عن البيع نسيئة
فان القرض يملكه القاضى عليه ويندب الى ذلك دون الولى والوصى اما انهما لا يملكانه فلانه اشبه
التبرع بمنزلة العتق على مال ولهذا جاز محل الصدقة وزاد عليها فى الثواب وهما لا يملكان التبرع عليه
واما ان القاضى يملكه فلان صيانة الحقوق لما كانت ثابتة بولاية القضاء انقلب القرض بحال القضاء
نفعا لا يشوبه مضرة اما ثبوت صيانة الحقوق بالقضاء فلانها فوضت اليه وجعل عليه فى تحصيل
ذلك كافيا بلا دعوى وبينة واذا كانت الصيانة حاصلة بحال القضاء انقلب القرض به صيانة
لحقه وهى من المنافع التى لا يشوبه مضرة وازداد الشيخ لذلك بيانا بقوله لان العين غير مامون
العطب والدين مامون العطب الا من جهة التوى فالعين غير الدين الا من قبل التوى بان يجحد المال
فان العين تساوى الدين فى كون الدين غير مامون العطب من هذه الجهة وقد وقع الامن عن التوى
بولاية القضاء فصار القضاء بهذا الشرط وهو كون القرض من القاضى فوق العين ملحقا بالمنافع
الخالصة ويمكن ان يكون جوابا لسؤال تقريره كيف يكون القرض نفعا محضا لا يشوبه مضرة
وهو دون العين فان النقد خير من النسيئة فقال ان العين غير مامون العطب الى آخر ما مر
من التقرير فان قيل لو اقر الصبى العاقل على نفسه بالرق وهو مجهول الحال صح اقراره وذلك

ضرر محض اجيب بان ثبوت الرق ههنا ليس بعبارته بل بدعوى ذى اليد عبوديته لان عند معارضته
اياه بدعوى الحرية لا يتقرر يده عليه وعند عدم هذه المعارضة يتقرر يده عليه فيكون القول قوله
في رقه بمنزلة صبي غير عاقل اذا كان في يده فقال هو عبدي قال رحمه الله واما ما تردد بين النفع
والضرر الى آخره ما كان من التصرفات محتملا للنفع والضرر كالبيع فانه اذا كان رابحا كان نافعا واذا
كان خاسرا كان ضارا وكالاجارة فانها ان كانت باقل من اجر المثل ففي رابحه وان كان بالاكثر ففيها
ضرر وكذا النكاح بالنظر الى مهر المثل وكذا ما اشبهها مثل الشركة والاخذ بالشفعة والاقرار
بالغصب والاستهلاك والرهن فان الصبي لا يملكه بنفسه لما فيه من احتمال كونه ضارا ويملكه برأي
الولي لانه اهل الحكم بمباشرة الولي له اهلية مباشرة السبب وكل من كان اهلا للحكم وله
اهلية مباشرة السبب كان اهلا للسبب اما الاول فلان الولي اذا باشر هذه التصرفات
للصبي ثبت له الملك في البيع والاجارة لا للولي واذا توكل عن الغير في هذه التصرفات صحت منه مباشرة
واما الثانية فلان الاسباب ليست بمقصودة لذواتها بل المقصود بها احكامها فمن كان اهلا للاحكام
التي هي المقصود كان اهلا لما هي وسيلة اليها واذا كان اهلا للحكم والسبب والمانع هو احتمال الضرر
وهو منتف لان في القول بصحة مباشرته برأي الولي اصابة مثل الاصابة بمباشرة الولي مع فضل
نفع البيان وتوسع طريق الاصابة فان في تصحيح عبارته نوع نفع لا يحصل بمباشرة الولي كما مر وتوسيع
طريق توفير المنفعة لحصولها زيادة نفع التحق بها بما يتمحض نفعا فوجب القول بصحته وذلك اي ملكه
هذا النوع من التصرف برأي الولي بطريقين احدهما ان قصور رأيه ينجبر برأي الولي ويلتحق به بالبالغين
فصار ذلك ازالة للمانع لزواله بالبلوغ وهذا مختار ابي حنيفة رحمه الله الا يرى انه صح بيعه بغبن
فاحش من الاجانب كما ينفذ ذلك عن غيره من البالغين او منه بعد البلوغ والولي لا يملكه وذلك باعتبار
ان نقصان رأيه جبر برأي الولي فصار كالبالغ والثاني وهو مختار الصاحبين ان انضمام رأي الولي
شرط الجواز لا لازالة المانع وعموم رأي الولي لخصوصه ومعنى عموم رأيه وخصوصه ان الولي اذن عاما
دخل تحته كل تصرف صدر عنه فهو المعبر عنه بالرأي العام واذا باشر بنفسه كان ذلك رأيا
خاصا وقيل معناه ان الولي اذا تصرف بنفسه كان مختصا فسمي خاصا واذا تصرف الصبي برأي الولي
كان رأيه عاما لتعديه الى غيره ويمكن ان يقال اذا تصرف الصبي برأي الولي انضم رأي الصبي اليه
فصار كان له فردين فسمي عاما واذا كان رأيه العام كخاصه فحيث كان الولي اذا باشر بنفسه
ولو باشر بنفسه لم يملكه بالغبن الفاحش مع الاجانب فكذا اذا باشره الصبي برأيه لا يملكه
بالغبن الفاحش مع الاجانب ومع الولي يوضحه ان الغبن الفاحش كالهبة فمن لا يملك الهبة في ماله
لا يملك التصرف بالغبن الفاحش والصبي لا يملك الهبة بالاذن فلا يملك الغبن الفاحش لان اذنه
لدفع الضرر لا للاضرار به والجواب لابي حنيفة رحمه الله ان التصرف بالغبن الفاحش تجارة ولهذا
تجب به الشفعة فيدخل تحت الاذن بخلاف الهبة فانها ليست بتجارة بخلاف الولي لانه لم يثبت
له ولاية التجارة في مال الصبي مطلقة بل مقيدة بشرط الانفع والاصلح ولا بعد ان لا يصح
تصرف من الولي ويصح من الصبي كالاقرار بالدين او العين والعقد بالغبن الفاحش من صنيع التجار

فانه يقصد بذلك استجلاب قلوب التجار لتحصيل مقصودهم من الربح في تصرف آخر فكان
هذا والغبن اليسير سواء وروي عن ابي حنيفة رحمه الله في التصرف بالغبن الفاحش مع الولي
روايتان في رواية اجاز لما قلنا انه صار كالبالغ بانضمام رأيه فلم يفرق بين المعاملة مع الولي
وغيره وعلى هذه الرواية لا يحتاج الى تكلف لانه على اصل القاعدة وفي رواية اخرى رده لشبهة
النيابة وبيان ذلك ان الصبي في الملك اصيل لانه مالك حقيقة وفي الرأي اصيل من وجه دون وجه
اما انه اصيل من وجه فلان اصل العقل والرأي ثابت له ومن هذا الوجه يشبه تصرفه تصرف
الملاك واما انه ليس باصيل من وجه فلانه ليس له وصف الرأي لان فيه خللا ينجبر برأي الولي
فتثبت شبهة النيابة كانه نائب عن الولي فيعتبر في موضع التهمة وهو التصرف مع الولي بغبن (مع الاجنبي او مع)
فاحش لان فيه تهمة ان الولي اذن له ليحصل مقصوده لا للنظر له ويسقط هذه الشبهة في غير
موضع التهمة وهو التصرف مع الاجنبي او مع الولي بمثل القيمة وعلى الاصل الذي ذكرنا ان ما فيه احتمال
الضرر لم يملكه الصبي بنفسه ويملكه باذن الولي قلنا في العبد المحجور اذا قبل الوكالة لغيره لم يلزمه
العهدة اي الاحكام التي تتعلق بالوكالة من تسليم المبيع والثمن والخصومة في العيب لان في الزامها
ضررا واذا اذن له المولى لزمته لان الضرر يندفع باذنه وفي بعض النسخ وباذن الولي وحينئذ
يكون المراد من المحجور هو الصبي المحجور وهو اليق بالمكان لان بناء مسئلة العبد على الاصل المذكور بالتفسير الذي
مر انفا غير مستقيم قال رحمه الله واما اذا اوصى الصبي بشيء من وصايا البر بطلت الى آخره
اختلف العلماء في وصية الصبي فاهل المدينة يجوزون ما وافق الحق وبه اخذ الشافعي لانها
نفع محض يحصل به الثواب عند استغنائه عن المال بالموت ولا يحصل ذلك بغيره ولان الوصية
اخت الميراث والصبي في الارث عنه كالبالغ فكذا في الوصية بخلاف هبته وصدقته حال
حيوته لانه يتضرر بزوال ملكه في حال حاجته وقد اجاز عمر رضي الله عنه وصية غلام يافع
وهكذا نقل عن الشعبي وشريح وعندنا وصيته باطلة وقوله من وصايا البر اتفاقي لان وصيته
مطلقا باطلة سواء مات قبل البلوغ او بعده لانها ازالة الملك بطريق التبرع مضافة الى ما بعد
الموت فيكون ضررا محضا في الاصل فتعتبر بازالته تبرعا حال حيوته وحصول النفع الاتفاقي
باعتبار مصادفة الازالة حالة الموت غير معتبر كما لو باع شاة اشرفت على الهلاك مع انه
نفع محض لا يصح لكون البيع في اصله يحتمل الضرر والنفع الاتفاقي غير معتبر وكما لو باع شاة باضعاف
قيمتها وان انقلب نفعا باتفاق الحال وكما لو طلق امرأته المعيرة المشوهة ليتزوج اختها
الموسرة الحسناء لان اصل التصرف من المضار وهذا لان في اعتبار الجزئيات حرجا فتعتبر
في كل باب اصله تيسيرا ولئن سلمنا ان في الوصية نفعا ظاهرا وهو حصول الثواب لكنها
بطلت لادائها الى ترك ما هو الافضل منها وهو الميراث لان الارث شرع نفعا للمورث
والارث افضل من الوصية ففي الانتقال الى الوصية ترك الافضل لا محالة اما ان الارث
شرع نفعا للمورث فلانه شرع في حق الصبي وما ليس بنفع فليس بمشروع له واما انه
افضل فلانه نقل الملك الى اقاربه بعد استغنائه ونقل الملك الى الاقارب عند استغنائه اولى

من النقل الى الاجانب لاشتماله على صلة الرحم قال صلى الله عليه وسلم لسعد لان تدع ورثتك اغنيا
خير من ان تدعهم عالة يتكففون الناس و ترك الافضل ضرر لا محالة فلا يكون مشروعا وفيه بحث
اما اولا فلان في الانتقال الى الانصا لو كان ترك الافضل لما جاز في حق البالغ واللازم باطل بالضرورة
فالملزوم كذلك اما الملازمة فلان ترك الافضل الى غير تنقيص لحاجة الميت وذلك غير جائز واما
ثانيا فلان النبي عليه السلام قال لسعد والثلث كثير وهو اجازة مطلقة في حق الوصية بالثلث
فيتناول بظاهره الصبي والبالغ والجواب عن الاول ما ذكر الشيخ بقوله الا انه مشروع في حق البالغ
كما شرع له الطلاق في النكاح ولم يشرع في حق الصغير فكذلك هذا وتحقيقه منع الملازمة فان اعتبار
عدم المشروعية في الصغير لا يستلزم عدمها في البالغ فان البلوغ له احكام ليست لغيره باعتبار
كمال الاهلية عنده كشرعية الطلاق للبالغ دون الصغير وعن الثاني بان القياس عدم جواز الوصية
اصلا لما ذكرنا لكن استحسن ذلك بالاثر في سعد والحق به من في معناه من البالغين والاستحسان
بالاثر ليس يقابل للتعليل لما مر والصغير ليس في معنى البالغ من كل وجه فلحق به وتاويل ما روي عن
عمر رضي الله عنه ان الغلام كان بالغا لكنه قريب العهد بالبلوغ وسمي مثله يافعا مجازا او قول الشعبي
وشريح ليس بحجة اما عند من لا يرى تقليد التابعي فظاهر واما عند غيره فلاحتمال ان يكون ذلك
بناءً منهم على قول عمر رضي الله عنه وقد عرفت تاويله قال رحمه الله وكذلك قلنا لا يجوز ان
يخير الصبي بين ابوين بعد الفرقة الى اخره اي ولان ما تردد بين النفع والضرر لا يملكه الصبي بنفسه قلنا
اذا وقعت بين الزوجين وبينهما ولد لا يجوز ان يخير الصبي بين ابويه بل الحضانة للام حتى يستغني عنها الفرقة ٤
بان ياكل وحده ويشرب وحده ويستنجي وحده ثم يدفع الى الاب اذا كان الولد ذكرا وان كان
انثى فهي لها حتى تحيض ثم يدفع الى الاب وقال الشافعي رحمه الله حق الحضانة للام الى سبع سنين
او ثمان ثم يخير الولد بينهما فايهما اختار يكون عنده سواء كان الولد ذكرا او انثى لما روي عن
ابي هريرة انه صلى الله عليه وسلم خير غلاما بين ابوين ولنا ان التخيير من جنس ما يتردد
بين النفع والضرر بل جانب الضرر متعين لان الغالب من حاله الميل الى الهوى والشهوة فيختار
من يدعه يلعب ولا يؤاخذه بالآداب لا يقال تحقق الضرر بفعل الغير لا باختياره علة العلة قوله بفعل الغير اي بفعل من يدعه يلعب ولا يؤاخذه بالآداب ٩
فيضاف الثانية مع حكمها اليه فان قيل الضرر يندفع باذن الولي فيصح اختياره برضى الولي
كالبيع اجاب الشيخ بان الولي في موضع النزاع ليس بولي في هذا الموضع موضع نزاع لان الام تنازعه
فالولي بالاختيار عامل لنفسه لا للصبي فبطل اختياره والجواب عما روي انه صلى الله عليه وسلم
دعا له بذلك الغلام فقال اللهم سدده فببركة دعائه عليه السلام اختار من هو الانفع له ومثله
لم يوجد في حق غيره فلا يكون مثله فلا يخير قال رحمه الله وقد خالفنا الشافعي في هذه الجملة خلافا
متناقضا الى اخره خالفنا الشافعي رحمه الله في جملة ما ذكرنا من الاحكام خلافا متناقضا لا يستقيم
على شيء من اصول الفقه فلم يعتد بخلافه وبيان خلافه المتناقض انه اعتبر عبارة الصبي فيما فيه
نفعه ومضرة ولم يعتبرها فيما هو نفع محض عاجلا واجلا وذلك لانه اعتبر صحة عبارته في اختيار
احد الابوين وقد تبين ان فيه مضرة وكذا اعتبرها في الايصاء وفيه مضرة لادائه الى ترك

الافضل وفي العبادات صحح عباراته حيث قال بصحة صلوته وصحتها موقوفة على صحة عبارته
فان التحريمة والقراءة والاذكار عبارات وهي صحيحة منه كالبالغ وقال بلزوم الاحرام حتى يلزمه ٤
المضي عنده ولو ارتكب محظور احرامه لزمه الجزاء عنده وليس في ذلك نفع بل ضرر محض وابطل الايمان
اي عبارته في الايمان حيث لم يحكم باسلامه مع انه نفع محض كامن وليس ذلك باعتبار النظر الى المعنى
الفقهي المودع في كل مسئلة بل باعتبار امر موضوع اي ليس براجع الى اصل وهو ان ما يمكن حصوله من
المنافع بمباشرة الولي لا يعتبر عبارته فيه وما لم يمكن حصوله بمباشرة الولي يعتبر عبارته فيه
قال لان من كان مولّيًا عليه في شيء لم يصلح وليا فيه لان احدهما وهو كونه موليا عليه سمة العجز
والثاني وهو كونه وليا آية القدرة وهما اي كونه عاجزا وقادرا في شيء واحد متضادان فلا يجتمعان
في شخص واحد بالنسبة الى شيء واحد واجرى الشافعي رحمه الله هذا الاصل في الفروع وطرده بلا فقه
معقول فقال يصح اختيار احد الابوين لان منفعة هذا الاختيار لا يحصل له بمباشرة الولي
عبارته واذا اعتبرت عبارته فلا يعتبر اختيار الولي وفيه نظر لانا لا نسلم ان هذه المنفعة
لا تحصل له بمباشرة الولي بل ربما كان مباشرته انفع لاختياره من فيه صلاح الصبي من ترك
اللعب والاشتغال بالعلم او الصنعة بخلاف الصبي فانه يختار من يدعه للهو واللعب وكذلك
نفع صح قال يصح قبول الهبة من الصبي اذا بلغ سبع سنين لانه نفع محض فيملكه بمباشرته واذا ملك
بنفسه لا يملكه الولي عليه وفي قول منه انه يصح من الولي كالبيع ولا يصح منه ولا فقه فيما ذكر
من الجواب في هذه المسائل لانه لم يبن الامر اي القاعدة المذكورة على دليل ينشا من الصبي يدل على صحة
عبارته او عدمها واما علماؤنا رحمهم الله فبنوا ذلك على دليل فيه فانهم قالوا لما كان الصبي قاصر الاهلية
اصل ٧ صلح موليا عليه ولما كان صاحب الاهلية لوجود اصل العقل صلح وليا بنفسه ولم نقل بالجمع بينهما
حقيقة لان المراد بكونه وليا ومولياعليه احتمال ذلك على سبيل البدل فمتى جعلناه وليا لم نجعل
فيه مولّيًا عليه واذا جعلناه موليا عليه لم نجعل وليا مثلا اذا جعلناه مسلما باسلام نفسه لم نجعل فيه
تبعا لاحد ابويه واذا جعلناه مسلما بتبعية احد ابويه لم نجعله مسلما باسلام نفسه والجمع
سان ما بينهما على هذا الوجه غير مستحيل واذا كان كذلك لكن ليس كل ليس بمستحيل واجب الاعتبار
فان المعتبر في الباب ما كان راجعا الى نفع الصبي بين الشيخ اشتماله على ذلك بقوله وهو اي
هذا الجمع الذي هو سبيل الاحتمال وسماه التردد راجع الى توسع طريق نيل الحكم وطريق الاصابة
وتوسع الاصابة هو المقصود منه اما انه راجع الى توسع طريق النيل فلحصول التصرف بمباشرته
وحصوله بمباشرة وليه والتحصيل بمباشرتين اوسع منه بمباشرة واحدة واما ان توسع
طريق الاصابة هو المقصود فلان المقصود من الاسباب احكامها لا ذواتها كما تقدم غير مرة
فتبين ان هذا التردد راجع الى المقصود وفي هذا المقصود نفع للصبي فوجب تحمل التردد في السبب
باحتمال حصول التصرف بمباشرته او بمباشرة وليه من غير تعيين احدهما ليسلم الحكم
وهو النفع على الكمال اي على كلا التقديرين بلا تردد فان الامور تعتبر بغاياتها وغاية ما ذهبنا
اليه تحصيل المنافع بلا تردد بتوسيع طريقه وان كان في سببه تردد قال رحمه الله باب الامور

المعترضة على الاهلية العوارض الى اخره لما فرغ من بيان الاهلية وما يتصل بهما مما يبتنى عليها شرع
فى بيان ما يعترض عليها فيمنعها عن البقا على حالها وهو انواع فمنها ما يزيل اهليه الوجوب كالموت
ومنها ما يزيل اهلية الاداء كالنوم والاغماء ومنها ما يوجب تغيرا فى بعض الاحكام على ما سياتى تفصيلها
ان شا الله والعوارض جمع عارضه اى آفة او خصلة عارضه من عرض له كذا اى ظهر له امر يصده
عن المضى على ما كان فيه وسميت هذه الامور عوارض لمنعها الاحكام التى تتعلق بالاهلية ولهذا
سمى السحاب عارضا لمنعه اثر الشمس وشعاعها ولهذا لم يذكروا الشيبة والكهولة ونحوهما فى العوارض
لعدم تغير الاحكام بهما والعوارض نوعان سماوى ومكتسب اما السماوى وهو المنسوب
الى صاحب الشرع بلا اختيار للعبد فيه ونسبته الى السما تلوح بخروجه عن قدرة العبد لان
السماويات ليست مقدورا لعبد فهو بالاستقرا احد عشر نوعا الصغر والجنون والعته
والنسيان والنوم والاغماء والمرض والرق والحيض والنفاس والموت ولقايل ان يقول التقسيم الى
ذلك اما غير حاصر او بعضها متداخل فان الحمل والارضاع والشيخوخة تغير بعض الاحكام ولم يذكر
منها فان تركت لدخولها تحت المرض فالاغماء والجنون كذلك فكانت متداخلة والا لم يكن التقسيم
حاصرا واجيب بانهما وان دخلا فى المرض لكنهما اختصا باحكام كثيرة تحتاج الى بيانها فافردهما بالذكر
وانما عد الصغر منها وان كان باصل الخلقه لانه زايد على ماهية الانسان واما المكتسب هو
ما فيه احتيار للعبد فهو نوعان ما يكون منه اى ممن يكون فيه العارض وما يكون من غيره
اما الاول فبالاستقرا ستة انواع الجهل والسكر والهزل والسفه والخطا والسفر وعد
الجهل منها وان كان اصليا لقوله تعالى والله اخرجكم من بطون امهاتكم لا تعلمون شيا لانه
زايد على ماهية الانسان ولما كان العبد قادرا على ازالته عد من المكتسب وان لم يكن فيه
احتيار بخلاف الرق فان العبد وان كان قادرا على ازالته بالاسلام لكنه فى الاصل ثبت جزا
على الكفر ولا احتيار للعبد فى ثبوت الاجزية فكان سماويا وانما قدم السماوى على المكتسب
لانه اظهر فى العارضية لخروجه عن احتيار العبد واشد تاثيرا فى الاحكام من المكتسب
وقدم الصغر فى تعداد السماوية والجهل فى تعداد المكتسبة لانهما يثبتان فى اول احوال الادمى
قال رحمه الله اما الجنون فانه فى القياس مسقط للعبادات كلها لانه ينافى القدرة فينعدم
به الاداء الى اخره قدم الجنون فى تفصيل السماويه وان كان فى جملتها متاخرا عن الصغر لان حكمه
الصغر فى بعض احواله حكم الجنون فتقدمه يمكنه الحاق الصغر به والجنون بديهى التصور وقد
قال فى تعريفه آفة سماوية باعثة للانسان على افعال ينافى مقتضى العقل مطلقا من غير ضعف
فى عامة اطرافه فبقوله سماويه خرج المكتسبة وبقوله باعثه للانسان على افعال ينافى مقتضى
العقل خرج الصغر والنسيان والنوم والاغماء والرق والحيض والنفاس والموت وخرج المعتوه بقوله
مطلقا فان افعاله تارة مثل افعال العقلاء وبقوله من غير ضعف فى عامة اطرافه المرض فان بعض
الامراض كالصرع وغيره قد يكون باعثا على خلاف مقتضى العقل وسببه اما نقصان جبل عليه
دماغه كعين الاكمه ولسان الاخرس واما معنى عارض اوجب زوال الاعتدال الحاصل
للدماغ كرطوبة مفرطة او يبوسة متناهية وانه فى القياس يسقط العبادات كلها لانه
ينافى القدرة وما ينافى القدرة ينافى الخطاب واذا انتفى الخطاب انتفى وجوب الاداء انتفى نفس واذا انتفى وجوب الاداء م
الوجوب كما مر غير مرة ولا فرق فى ذلك بين قليله وكثيره وهو قول زفر والشافعى حتى قالا فيمن
افاق فى بعض الشهر لا يجب عليه قضا ما مضى كالصبى اذا بلغ والكافر اذا اسلم فى خلال الشهر وكذا
لو افاق قبل تمام يوم وليلة فى الصلوة لم يجب عليه قضا ما فاته لكنهم اى الحلما الثلثه استحسنوا فيه
اذا زال قبل الامتداد فجعلوه عفوا اى ساقط الاعتبار وألحقوه بالنوم والاغماء فجعلا كانهما لم يوجدا والنوم والاغماء م
اصلا فى حق ايجاب القضاء فى كل عبادة لا يودى ايجابها الى الحرج بعد زوالهما فكذلك الجنون الذى
لم يمتد باعتبار ان كل واحد عارض زال قبل الامتداد وذلك اى كون الجنون مسقطا للعبادات
قل او كثر فى القياس وغير مسقط لها فى الاستحسان اذا قل لانه لما كان منافيا لاهلية الاداء
كان القياس فيه سقوط الاداء واستوضح منافاته الاهلية بقوله الا يرى ان الانبيا عليهم
السلم عصموا عنه لانه يوجب بطلان الاهلية ولا الحاق بالبهايم ولهذا كان نسبتهم الى الجنون
كفرا لكنه اذا لم يمتد لم يكن موجبا للحرج على ما قلنا فى باب الاهليه من انه اذا لم يمتد فى شهر
رمضان لزمه اصله لاحتمال حكمه ثم انهم بعد ما اتفقوا على جنون معفو قبل الامتداد اختلفوا
فيه باعتبار انه مطلق الجنون او جنون خاص فذهب ابو يوسف الى ان الجنون المعفو الذى هو
ملحق بالنوم والاغماء فى وجوب القضا عند زواله قبل الامتداد هو الجنون الذى عرض بعد البلوغ
فاما اذا بلغ الصبى مجنونا فزال فى خلال الشهر مثلا صار هذا المجنون فى معنى الصبى اذا بلغ فى خلال
الشهر فلا يجب عليه قضا ما مضى وهذا لانه يلحق بالنوم والاغما العارضين فاذا لم يكن الجنون عارضا بيان ضين
لم يوجد المعنى الموجب للالحاق فلا يصح الحاقه بها وقال محمد رحمه الله هما سواء والجنون الملحق بالنوم
والاغماء مطلقه واعتبر بالنوم والاغماء مطلقة واعتبر حال الجنون الاصلى اعنى امتداده وعدم امتداده
فى الواجب الذى يزول عنه وجعل امتداده فى كل عبادة بحسبها كما بيناه وبين مساواتهما بقوله و
يلحق محمد الجنون الاصلى باصله اى باصل الجنون وهو كونه عارضا فان الاصل فيه ان يكون عارضا والجبلة
سالمة عن الافات فكان امرا عارضا وبهذا الاعتبار لا فرق بينهما ثم ذكر الفرق بينه وبين الصبا ردا
لالحاق ابى يوسف بقوله وهو اى الجنون الاصلى فى اصل الخلقه متفاوت بين جنون مديد يوجب
سقوط الواجبات وقصير لا يوجب ذلك بخلاف الصبا فانه ممتد يسقط العبادات واذا كان
متفاوتا فيلحق هذا الاصل هو الجنون الاصلى فى الحكم الذى لم يستوعبه بالعارض فلم يعتبر وصف
الاصالة ليلحق بالصبا وذلك اى الحاق بالعارض فى الجنون الاصلى اذا زال قبل انسلاخ شهر رمضان
فانه يلحقه بالعارض الذى زال قبل الانسلاخ ولا يخفى اغلاق الشيخ عبارته فى هذا الموضع وقد ذكر
فى المبسوط وفتاوى قاضى خان وعامة الكتب الاختلاف على عكس ما ذكر الشيخ فان المحفوظ عن محمد عدم
قضا ما مضى اذا الخطاب يتوجه الان فكان كالصبى يبلغ ولعل ما ذكره الشيخ هو وجه قياس ابى يوسف
وما ذكره غيره هو الاستحسان فان هشاما روى عنه انه قال فى القياس لا قضا عليه ولكنى استحسن
فاوجب عليه قضا ما مضى لان الاصلى لا يفارق العارضى وذكر فى طريقة اى المعين ان فى ظاهر الرواية

لا فرق بين الاصلي والعارضي وروى ابن سماعة عن محمد انه جعل الذي بلغ مجنونا كالصبي والكافر
وليس فيه رواية عن ابي حنيفة واختلف المتاخرون فيه على قياس مذهبه والاصح انه ليس عليه
قضا ما مضى **قال رحمه الله** وحد الامتداد يختلف باختلاف الطاعات الى اخره قد ذكرنا
ان عدم سقوط الواجب مع وجود الجنون امر استحساني اذا لم يفض الى الحرج والحرج انما هو بالكثرة
والعبادات تختلف بحسب الاوقات فالامتداد الموجب للحرج يعتبر بحسب استغراقه وقت
كل عبادة فاما في الصلوات فبان يزيد على يوم وليلة ليدخل في حد التكرار واختلف في ذلك فقال
محمد باعتبار الصلوات بان تصير ستا لان التكرار يتحقق به واقام ابو حنيفة وابو يوسف
رحمهما الله الوقت في دخول الصلوة حد التكرار مقام الصلوات تيسيرا لانه سببه والسبب يقام
مقام المسبب في حق صاحب العذر كما في السفر اقيم مقام المشقة فاعتبرا الزيادة على يوم وليلة
بالساعات وفائدة الخلاف تظهر فيمن جن بعد طلوع الشمس ثم افاق في اليوم الثاني قبل الزوال وقبل
وقت العصر فعند محمد يجب عليه القضا لان الصلوات لم تصر ستا وعندهما لا قضا عليه لانه من
حيث الساعات اكثر من يوم وليلة واما في الصوم فالامتداد بان يستغرق الجنون شهر رمضان
والتكرار فيه غير معتبر لان التكرار لا يثبت الا بالحول واعتباره يفضي الى زيادة التابع على الاصل
وهو غير جائز وبيان ذلك انا انما شرطنا الدخول في حد التكرار في الصلوة تاكيدا لوصف الكثرة
فان اصل الكثرة باستيعابه الجنس وانما يصار الى المؤكد اذا لم يزد المؤكد على الاصل او يساويه وفي باب يحصل
الصوم يزداد اذ لا ياتي وظيفة اخرى ما لم يمض احد عشر شهرا فيزداد ما شرع اصلا وهو فاسد ونظير
بزيادة المرتين على المرة في الوضوء فانها شرعت لتاكيد الفرض وقد زادت على الاصل واجيب بانها
لم تشرع لاستباحة الصلوة بطريق الوجوب بل الزايد سنة والسنن والنوافل وان كثرت جدا
لا عامل الفرض ويجوز ان يكون معنى كلامه لان ذلك لا يثبت الا بالحول انه مدة مديدة يستوي فيه
الحيوة والممات ففي اعتباره حرج واما الامتداد في الزكوة فبان يستغرق الحول عند محمد وهو رواية
الحسن عن ابي حنيفة رحمه والمروي عن ابي يوسف في الامالي قال ابو اليسر وهذا اصح لان الزكوة تدخل في حد
التكرار بدخول السنة الثانية وفيه نظر لان بدخول السنة الثانية لا تجب الزكوة ما لم يحل
الحول ولان التكرار فيها ليس بمعتبر كما في الصوم وروى هشام عن ابي يوسف انه اقام اكثر
الحول مقام كله في امتداد الجنون لان كل وقتها وان كان الحول الا انه مديد جدا فقدر باكثر
الحول تيسيرا وتخفيفا لانه اقرب الى سقوط الواجب كما ان اعتبار الوقت في الصلوة ايسر
لذلك ونصف السنة عنده ملحق بالاقل فاذا زال الجنون قبل هذا الحد الذي ذكرناه في كل
عبادة فلا يخلو اما ان يكون اصليا او عارضيا فان كان الاول فهو على الاختلاف المذكور
في باب الصلوة والصوم وبيانه ما اذا بلغ الصبي مجنونا وهو مالك للنصاب فزال جنونه
بعد مضي ستة اشهر ثم تم الحول من وقت البلوغ فعليه الزكوة عند محمد رحمه الله لانه لا يفرق
بين الجنون الاصلي والعارضي ولا تجب عند ابي يوسف بل يعتبر الحول من وقت الافاقة وان
كان الثاني فزال بعد ستة اشهر وجبت الزكوة بالاجماع **قال رحمه الله** وقد بينا من قبل

ان الجنون لا ينافي اهلية الوجوب الى اخره هذا تمهيد لما تفرع عليه من مسئلة الحجر وغيرها
وقد بين الشيخ في اخر العلل الطردية وفي باب بيان الاهلية ان الجنون لا ينافي اهلية
الوجوب اذا احتمل الاداء الا ان ينعدم الاداء فينعدم الوجوب بنا عليه واداء المجنون محتمل
فيثبت الوجوب اما انه لا ينافي اهلية الوجوب فلانه لا ينافي الذمة الثابتة لكل مولود
ولهذا يرث ويملك وكل واحد من الارث والملك ولاية لانه استيلاء على المحل شرعا ولا ولاية
بلا ذمة واما ان الاداء منه محتمل فلانه مرجو منه بالافاقة في الوقت وخلفه وهو القضاء
بالافاقة خارج الوقت وذلك كاف للوجوب كما في الاغماء ولهذا اذا نوى الصوم ثم اصبح مجنونا يصح
صوم ذلك اليوم منه وكذلك لا ينافي حكم الواجب وهو الثواب في الاخرة واذا كان كذلك فلا يكون
منافيا لاهلية الوجوب فقوله اذا احتمل الاداء ظرف لقوله لا ينافي اهلية الوجوب وقوله الا
ترى متعلق بقوله لا ينافي الذمة وقوله الا ان ينعدم استثناء منقطع متعلق بقوله لا ينافي
اهلية الوجوب ولهذا اي ولما قلنا انه لا ينافي اهلية الوجوب قلنا ان المجنون يواخذ بضمان
الافعال في الاموال حتى لو اتلف مال انسان يجب عليه الضمان على الكمال كما يجب على العاقل
لانه اهل لحكمه وجوب المال وهو الاداء على ما قلنا ان المال هو المقصود في حقوق العباد لا الفعل
وهذا المقصود يحصل باداء نائبه فكان من اهله واحترز بقوله على الكمال عن ضمان الافعال
في الانفس فانه لا يجب عليه القصاص الذي هو ضمان القتل على الكمال ويجب الدية على العاقلة
واذا ثبت الاهلية كان هذا العارض يعني الجنون من اسباب الحجر عليه فيما يصح الحجر عنه والحجر
عن الاقوال صحيح لان اعتبارها بالشرع فيجوز ان لا يعتبرها الشارع بعارض يفوت به
شرط الاعتبار فتفسد عباراته فلا يصح اقاريره وعقوده وغيرها مما يتعلق بالعبارة لان
شرط اعتبار الكلام العقل والتمييز وبالجنون يفوت ذلك فلا يمكن اعتباره بخلاف الافعال
فانها توجد حسا لا مرد لها فلا يتصور الحجر عنها والمراد من الحجر ههنا اخراجها عن حيز الاعتبار
اصلا فكان اطلاقه بطريق المجاز ولهذا لو عقد المجنون باجازة الولي لا يصح بخلاف الحجر في اقوال
العبد والصبي فانها صادرة هناك عن عقل فيجوز من وجه حتى ينعقد باجازة المولى والولي
فاطلاقه فيهما بطريق الحقيقة ويشير الى هذا قول الشيخ وقلنا لم يصح ايمانه اي ايمان المجنون
لعدم ركنه وهو عقد القلب والاداء الصادر عن عقل لم يكن حجرا اي حقيقيا لان عدم الحكم
لعدم الركن ليس من باب الحجر يعني الحجر الحقيقي فان ظاهر قوله والحجر عن الاقوال صحيح فتفسد
عباراته يدل على انه محجور عن الايمان وقد ذكر في باب اهلية الاداء ان الشي اذا وجد حقيقة
لم ينعدم الا بحجر من الشارع وذلك في الايمان باطل لما قلنا انه حسن لا يحتمل غيره فكان ذلك
تناقضا فدفع ذلك بان المراد من الحجر ههنا عدم الحكم لعدم الركن وليس ذلك من الحجر الممنوع
في شي وكذلك الحكم في ساير عباراته فانها غير معتبرة اصلا لفوات الصدور عن عقل قوله
ولكن الايمان متعلق بقوله لم يصح ايمانه اي ايمانه بنفسه لم يصح لعدم ركنه لكنه يصح تبعا لابويه
لان العقد ليس بشرط له والاهلية موجودة لما مر كذلك قال محمد رحمه الله في الجامع الكبير فلم

فلم يصح التكليف اى اذا كان ايمانه بوجه غير صحيح و بوجه صحيحا لم يصح تكليفه ايضا الا كذلك
فلم يصح تكليفه باعتبار ايمان نفسه بوجه من الوجوه اى سواء كان بالغا او غير بالغ لان صحة التكليف
مبنية على العقل و قد عدم ويصح تكليفه بالايمان بتبعية احد الابوين باعتبار حقوق العباد لاحتياجهم
اليها وبيانه فى نصرانى زوج ابنه النصرانى نصرانية فاسلمت يجب عرض الاسلام على الاب لان
الجنون لا غاية له و التاخير يبطل حقها وفى ذلك ضرر لها والامساك بالاصل وهو الاسلام بنفسه
متعذر فوجب النقل الى ما يخلفه وهو الامساك باسلامه تبعا لابويه صيانة للحقين ودفعا للظلم
بقدر الامكان وهذا استحسان والقياس ان لا يعرض الاسلام على ابيه بل يؤخر حتى يعقل كما فى الصبى
والاستحسان اولى لان البلوغ غاية معلومة فالتاخير لا يلزم ابطال الحقين وما كان ضررا
يحتمل السقوط كالعبادات والحدود والكفارات فغير مشروع فى حق المجنون لانها لما سقطت
باعذار وشبهات فبعذر الجنون المسقط للعقل اولى وكذلك الطلاق والعتاق والهبة وما
اشبهها من المضار المحض وما كان قبيحا لا يحتمل العفو كالكفر فثابت فى حقه تبعا لانه لا يمكن
القول بردة فى حق الابوين بعد تحققه منهما واذا ثبت فى حقهما ثبت فى حقه ايضا لانه تبع
لهما فى الدين وهذا اذا بلغ مجنونا وابواه مسلمان فارتدا ولحقا بدار الحرب والعياذ
بالله فان تركاه فى دار الاسلام لا يثبت الردة فى حقه لانه مسلم تبعا للدار اذا سلامه يستفاد
منها فاذا بطل من جهتها ظهر اثر دار الاسلام لانه كالخلف عنها ولو بلغ عاقلا ثم جن ثم ارتدا
ولحقا بدار الحرب لا يصير تبعا لهما فى الردة لانه صار اصلا فى الايمان فلا يصير تبعا بعد
كال وكذا لو اسلم قبل البلوغ وهو عاقل ثم جن لم يتبع احدهما كال لانه صار اصلا فى الايمان
يتقرر سببه فلا ينعدم ذلك باسباب اعترضت فبقى مسلما قال رحمه الله واما الصغر فى اول
احواله فمثل الجنون ايضا الى اخره الصغر وهو عبارة عن مدة عمر الشخص من الولادة
الى حين البلوغ له احوال فاما فى اول احواله فمثل الجنون لان الصغير عديم العقل والتمييز
فيسقط منه ما يسقط عن المجنون لانه ادنى حالا من المجنون واما اذا عقل فقد اصاب
ضربا من الاهلية يعنى بها اهلية الاداء لكن الصبا مع ذلك اى اصابته ضربا من الاهلية عذر
فيسقط ما يحتمل السقوط عن البالغ من حقوق الله كالعبادات والحدود والكفارات ولا يسقط
عنه ما لا يحتمل السقوط عن البالغ فقلنا لا يسقط عنه فرضية الايمان لانه فرض دايم لدوام
توحيد الله بدوام الوهيته لكن العبد تعذر اذا لم يكن له قدرة وعقل فاذا اداه الصبى كان
فرضا لا نفلا لعدم تنوعه الى فرض ونفل كما مر واستوضح الشيخ وقوعه فرضا بقوله الا
ترى انه اذا امن فى صغره لزمه احكام ثبتت تبعا للايمان كحرمان الارث ووقوع الفرقة
ووجوب صدقة الفطر عليه وغير ذلك وهذه الاحكام تابعة للايمان الفرض فدل على
وقوعه فرضا قبل قوله جعلت تبعا للايمان الفرض تاكيد لا انه بيان نوع منه لانه
غير متنوع كما ذكرنا وفيه نظر لانه لا يفيد المقصود على ما يظهر بالتامل والظاهر
انه اراد بذلك ما كان فى اصل الوضع فان المؤمنين الذين لزمهم الاحكام المذكورة كانوا

بالغبن فى الاغلب فان ايمان الصبى و ترك دين ابايه مع كونه بين اظهرهم نادر ولذلك اى
ولكونه وقع فرضا اذا بلغ الصبى ولم يعد كلمة الشهادة لم يجعل مرتدا ولو كان الاول نفلا
لما اجزى عن الفرض واللازم باطل لعدم الحكم بالارتداد فالملزوم مثله اما الملازمة فلان النفل
ادنى حالا من الفرض فلا ينوب عنه كما لو صلى فى اول الوقت ثم بلغ فى اخره لا ينوب بالمودى عن
الفرض ولمانع ان يمنع الملازمة مستندا باحرام الفقير فانه نفل وينقلب فرضا وبالوضوء
قبل الوقت فانه ينوب عن الوضوء الفرض فى الوقت والجواب ان الاحرام والوضوء من الشروط
والشروط يراعى وجودها لا وجودها قصدا بخلاف الايمان فانه راس الطاعات فلا يجوز
ان يحصل غير مقصود تبعا للغير وقلنا وضع عنه التكليف اى ايجاب اداء الايمان
بقوله ولزوم الاداء تفسير بالعطف للتكليف لان ذلك بالخطاب ولا خطاب فى حقه وجملة
الامر فيه اى القول الكلى حاصل احكامه ما قلنا ان العهدة موضوعة عنه وله ما لا
عهدة فيه لان الصبا من اسباب المرحمة طبعا لميل الطباع السليمة الى الترحم على الصغار
وشرعا لقوله صلى الله عليه وسلم من لم يرحم صغيرنا الحديث والعفو مرحمة فجعل الصبا
سببا للعفو عن كل عهدة تحتمل العفو و وجوب الاداء يحتمل العفو والسقوط عن البالغ من لم
يصادف وقتا يتمكن فيه من الاقرار وصدق بقلبه صح ايمانه بالاجماع وكذلك لو اكره على
الكفر وقيد بقوله يحتمل العفو احترازا عن الردة وعن حقوق العباد فانها محرمة لا يمتنع اتفاقا
فيها كما تقدم وهذا فى حق الاقرار واضح واما وجوب الاعتقاد فان سياق كلامه يدل على
سقوطه لان فى الايجاب عليه نوع عهدة وهو لزوم عذاب الاخرة بتركه ولذلك اى ولكون
الصبا سببا للعفو عن كل عهدة يحتمله لا يحرم الصبى الميراث بقتل مورثه عمدا او خطا
لان موجب القتل يحتمل السقوط بالعفو وباعذار كثيرة فسقط بعذر الصبا فجعل كانه مورثه
مات حتف انفه بخلاف الدية لانها تجب لعصمة المحل وهو اهل لوجوبها عليه قوله ولا يلزم
عليه حرمانه عنه جواب سؤال تقريره لو كان عدم حرمان الميراث بالقتل لكون الصبا
مظنة المرحمة لزم عدم حرمانه ايضا بالكفر والرق واللازم باطل لثبوت الحرمان بهما والملازمة لان
كلا منهما مانع من موانع الارث فلا تفرقة بينهما وتقرير الجواب لا يلزم ذلك لان عدم الحرمان
بها لا يبطل الاهلية او الولاية لا يستلزم عدمه بما يبطلها فان الرق ينافى اهلية الارث
لان الرقيق مال مملوك فلا يكون مالكا فكان المالك فى الحقيقة هو المولى وهو اجنبى عن الميت
والكفر ينافى اهلية الولاية قال الله تعالى ولن يجعل الله للكافرين على المومنين سبيلا والارث
مبنى على الولاية قال الله تعالى اخبارا عن زكريا فهب لى من لدنك وليا يرثنى فانه يشير الى
ان الارث مبنى على الولاية فعدم الحق وهو الارث ههنا لعدم سببه وهو الولاية وفى الرق
لعدم اهلية الاستحقاق وعدم الحق لعدم سببه او لعدم الاهلية لا يعد جزاء وعقوبة فلا
يمتنع بالصبا ولقايل ان يقول كلام الشيخ مخالف لما فى عامة الكتب فانه جعل الولاية سبب
الارث وذكر فى عامة الكتب ان سببه اتصال الشخص بالميت بقرابة وزوجية او ولاء

التوفيق ويمكن ان يجاب بان العامة كانهم اعتبروا الولاية شرطا للاهلية كالحرية فجعلوا السبب
الاتصال بالميت والشيخ راى ان الشرط لا يستلزم المشروط وولايه الارث تستلزم الاتصال
بالميت باحد الاشيا فجعلها نفس السبب لعدم انفكاكها عنه ولما ذكر ان العهدة لا تلزم الصبى
وكانت متنوعة الى خالصة لا يلزمه بحال ومشوبة يتوقف لزومها على راى الولى ذكر نوعيها تتميما
للمراد وختم كلامه ببيان كونه محجورا من اسباب ولاية النظر له وقطع ولايته عن الاغيار منهم
قال رحمه الله واما العته بعد البلوغ فمثل الصبا الى اخره العته آفة توجب خللا فى العقل فيصير
صاحبه مختلط الكلام يشبه بعض كلامه كلام العقلا وبعضه كلام المجانين وكذا ساير اموره فحكمه
بعد البلوغ حكم الصبا مع العقل فكما ان الجنون يشبه اول احوال الصبا فى عدم العقل والعته يشبه
اخر احواله فى وجود العقل مع تمكن خلل فيه فالحق بالصبى العاقل فى كل الاحكام حتى انه لا يمنع صحة
القول والفعل كما لا يمنعها الصبى مع العقل فيصح اسلامه وتوكله ببيع مال غيره وبطلاق منكوحة
غيره وباعتاق عبد غيره ويصح منه قبول الهبة كما يصح من الصبى لكنه يمنع العهدة اى الزام شئ
فيه مضرة كالصبا فلا يطالب عند الوكاله بتسليم المبيع ونقد الثمن ولا يرد عليه بالعيب ولا
يومر بالخصومه فيه ولا يصح طلاق امراته واعتاق عبده باذن الولى وبغير اذنه ولا بيعه وشراه
لنفسه بلا اذن الولى لان كل ذلك من المضار فان قيل لا نم ان العته يمنع العهدة لان المعتوه
يلزمه ما يستهلكه من الاموال وفيه العهدة اجاب الشيخ بان ذلك ليس من العهدة لكنه اى
الضمان شرع جبرا لما اتلفه من المحل المعصوم ولهذا قدر بالمثل وكون المتلف صبيا معذورا
او معتوها لا ينافى عصمة المحل لانها ثابته لحاجة العبد لتعلق بقايه وقيام مصالحه به وبالصبا
والعته لا يزول حاجته فبقى معصوما فيجب الضمان على المتلف بخلاف حقوق الله تعالى فانها
تجب ابتلا وذلك يتوقف على كمال العقل والقدرة وبخلاف الحقوق الواجبه بعقودهما فانها
لا تجب بعقدهما لخروج كلامهما عن حيز الاعتبار عند استلزام المضار فلم يجعل عقودهما
اسبابا لملك الحقوق ويوضع الخطاب عنه فلا يجب عليه عبادة ولا عقوبة كما وضع عن
الصبى وعلى هذا عامه المتاخرين وقال القاضى ابو زيد فى التقويم حكم العته حكم الصبا الا فى حق
العبادات فانا لم نسقط احتياطا فى وقت الخطاب وهو البلوغ بخلاف الصبا لانه وقت سقوط
الخطاب وفيه نظر لانه نوع جنون اذ المعتوه لا يقف على عواقب الامور كصبى ظهر فيه عقل
قليل ونقصان العقل اثر فى سقوط الخطاب عن الصبى كما اثر عدمه بالجنون فى البالغ والخطاب
يسقط عن الصبى فى اول احواله وعن المجنون لمشابهة بينهما وفى آخر احواله فضلا ومرحمة فيسقط
عن المعتوه لانه يشبهه فيه فيمنع وجوب ادا جميع العبادات والمعتوه يولى عليه كما فى الصبى
لان ثبوت الولاية من باب النظر ونقصان العقل لكونه دليل العجز مظنه النظر وهو لا يلى على
غيره لعجزه عن التصرف فلا يثبت له القدرة على غيره قال رحمه الله وانما يفترق الجنون و
الصغر فى ان هذا العارض الى اخره لما جمع الشيخ رحمه الله بين الجنون والصغر فى اول احواله وبين العته
وبينه فى اخر احواله ذكر ما يقع به الفرق بين هذه الاشيا فقال وانما يفترق الجنون والصغر اى

وبطلاق

عنه صح

لنفسه صح

اى لا يفترقان الا فى ان العارض يعنى الجنون غير محدود ليس لزواله وقت معين ينتظر له فاذا
اسلمت امراته عرض على ابيه الاسلام او امه ولا يوخر العرض الى ان يعقل لان فيه ابطال حقها
والصبا محدود فوجب تاخير العرض حتى لو زوج النصرانى ابنه الذى لا يعقل نصرانيه فاسلمت
فطلبت الفرقه لم يفرق بينهما وتركا عليه حتى يعقل الصبى لانه لا ضرر عليها فى التاخير ولا
فساد فى الحال اما عدم الضرر فلان عقل الصبى فى اوانه معهود لاجراء الله تعالى العادة على
ذلك واما عدم الفساد فى الحال فلان الصبى لا يقدر على الجماع فكان التاخير اولى لان فى التعجيل
تفويت حقه فاذا عقل عرض عليه الاسلام فان اسلم والا فرق بينهما فان قيل فى العرض عليه
الزام ما ليس يخاطب به شرعا وذلك لا يصح اجيب بان عدم صحته اما ان يكون باعتبار حق
الله او حق العبد والاول مسلم وليس الكلام فيه والثانى ممنوع لتوجه الخطاب اليه بذلك
الاعتبار ولا يوخر الى بلوغه لان اسلام الصبى العاقل صحيح عندنا فيتحقق الابا منه فلا يوخر
حقها الى البلوغ كذا فى الجامع فاما الصبى العاقل والمعتوه العاقل فلا يفترقان فى وجوب
العرض فى الحال حتى لو اسلمت امراة المعتوه يعرض عليه فى الحال كما يجب العرض فى الصبى العاقل
لان اسلامه صحيح كاسلام الصبى العاقل نص عليه الشيخ فى مختصر التقويم فحصل بهذا
ان المجنون يساوى المعتوه والصغير العاقل فى وجوب العرض فى الحال لكن فى المجنون على
وليه وفى الصبى العاقل والمعتوه على انفسهما قال رحمه الله واما النسيان فلا ينافى الوجوب
فى حق الله تعالى الى اخره النسيان بديهى التصور وما ذكر فى تعريفه فلفظى كما قيل هو الجهل
بما كان يعلمه ضرورة مع علمه بامور كثيرة لا بآفة فقوله مع علمه بامور كثيره يخرج النوم
وقوله لا بآفة يخرج الجنون ولا ينافى العقل ولا حكم الفعل والقول فلا ينافى الوجوب لانه
لا يخل بالاهلية واحاب حقوق الله عليه لا يودى الى الحرج ليمتنع الوجوب بسببه اذ
الانسان لا ينسى عبادات متكررة متوالية تدخل فى حد التكرار واذا لم ينافى الوجوب
فلا يخلو اما ان يكون فى حق الله او فى حق العباد فان كان فى الاول يحتمل ان يجعل عذرا وان
كان فى الثانى فلا يجعل عذرا حتى لو اتلف مال انسان ناسيا يجب عليه ضمانه لان حقوق
العباد محترمة لحقهم وبالنسيان لا يفوت احترامها فحقوق العباد بالنسيان لا تفوت
وذلك ابتلا اذ ليس للعبد على العبد حق الا بتلا واما حقوق الله فثابتة ابتلاء وما ثبت كذلك
سقط عند العجز والناسى عاجز عن الادا لاحتياجه الى قصد والقصد الى فعل قبل العلم
به غير متصور اما انها ثابتة ابتلاء فقد تقدم بيانه ان المقصود منه تمييز المطيع عن
العاصى بالامتثال وتركه واما ان ما ثبت كذلك سقط فلسقوط العبادات بسائر الاعذار
قوله لكن النسيان بدل عن قوله لكنه يحتمل ان يجعل عذرا لكونه اوفى لتاديه المقصود وهو
احتمال جعله عذرا وبيانه ان النسيان اذا كان غالبا يلازم الطاعه بحيث لا يخلو الطاعة
عنه غالبا اما بطريق دعوة الطبع الى ما يوجب النسيان كما فى الصوم فان الطبع لما دعى
الى الاكل والشرب بسبب الصوم اوجب نسيان الصوم واما باعتبار حال البشر كما فى

في الذبيحة فان حال البشر تغير عند ذبح الحيوان لخوف وهيبة او تنافر طبع فتكثر الغفلة
في تلك الحالة عن التسمية لاشتغال قلبه بالامور المذكورة جعل من اسباب العفو في حق الله
تعالى لانه من جهته صاحب الحق اعترض فجعل سببا للعفو في حقه بخلاف حقوق العباد لان النسيان
ليس بعذر من جهتهم وخص الشيخ الاخير تسميته بحال البشر وان كان ميل الطبع ايضا من حال
البشر لان المراد بنفرة الطبع ما كان ملكة وبالحال مقابله وجعل التسمية على الذبيحة من حقوق
الله لان الثابت عند عدمها الحل وعند تركها اخذها الحرمة وهما من حقوق الله تعالى وليس مراده حصر سبب
النسيان على الوجهين المذكورين فان سلام الناسي في الصلوة غالب وليس منهما وفيه نظر فان
المنصوص عليه في النسيان هو هذان الوجهان وما سوى ذلك فملحق به بالدلالة كما ياتي
بيانه قال رحمه الله والنسيان ضربان ضرب اصلي وضرب يقع فيه المرء بالتقصير وهذا
يصلح للعتاب والنسيان الى اخره لما بين ان النسيان يحتمل ان يكون عذرا في حق الله دون
حق العباد وكان فيه تقسيم ذكر تقسيمه ليتبين ما يصلح ان يكون عذرا وما لا يصلح لذلك
فضرب منه اصلي وهو ما يقع فيه الانسان من غير ان يكون معه شيء من اسباب التذكر
وهذا يصلح عذرا لغلبة وجوده بعدم المذكور وضرب اخر يقع فيه الانسان بالتقصير بان لم
يباشر سبب التذكر مع قدرته عليه وهذا يصلح للعتاب يعني لا يجعل عذرا للتقصير
كما في حق ادم عليه السلام فانه ابتلي بالانتهاء عن شجرة معينة فنسيه لم يحفظه والانبياء
يعاتبون بادنى زلة وكنسيان من نسي القران بعد حفظه فانه جاء من تقصيره لقدرته
على تذكاره بالتكرار والنسيان في غير الصوم لم يجعل عذرا وكذلك في غير الذبيحة لان النسيان
في غيرهما ليس مثل النسيان المنصوص عليه فيهما في غلبة الوجود فبطلت التعدية فاذا
باشر المحرم او المعتكف ما يفسد احرامه واعتكافه ناسيا لاحرامه واعتكافه او تكلم
المصلي في ركن الصلوة غير القعدة فسد الحج والاعتكاف والصلوة ولم يجعل النسيان عذرا
لوجود هيئة مذكرة لهولاء تمنعهم عن النسيان فكان الوقوع لغفلة وتقصير فلا يمكن
الحاقه بالمنصوص عليه حتى ان سلام الناسي في الصلوة والقعدة الاولى لما كان غالبا لكون القعدة
محل السلام وليس لها ما يذكر انها القعدة الاولى جعل عذرا الحاقا بالمنصوص عليه قال رحمه الله
فاما النوم فعجز عن استعمال قدرة الاحوال الى اخره النوم بديهي التصور وما قيل في تعريفه اللفظي
هو سكون الحيوان بسبب منع رطوبة معتدلة منحصرة في الدماغ الروح النفساني من
الجريان في الاعضاء ولا يخفى ان هذا اخفى من النوم وقول الشيخ عجز عن استعمال قدرة الاحوال
اي عن الادراك الحسية على ما قيل ليس بتعريف له لكونه غير مانع فان الاغماء ونحوه داخل فيه
بل بيان لاثره وهو يوجب تاخير الخطاب للاداء لكنه لم يمنع الوجوب كما في النسيان لاحتمال
الاداء حقيقة بالانتباه او لاحتمال خلفه وهو القضاء على تقدير عدمه فان نفس العجز لا يسقط
اصل الوجوب بل يسقط العمل الى حين القدرة الا ان يطول زمان الوجوب و يكثر الواجب
فحينئذ يسقط الوجوب دفعا للحرج والنوم لا يمتد عادة فلا يكون في وجوب القضاء عليه

حرج واذا كان النوم لا يمتد عادة ولا يستلزم الحرج لم يسقط الوجوب به لعدم الاخلال
بالاهلية لانها بالذمة والاسلام والنوم لا يخل بهما ويؤيد هذا قول النبي عليه السلام
من نام عن صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها فان ذلك وقتها فان قوله فليصلها دليل على
ان الوجوب ثابت في حقه لكن تأخر وجوب الاداء للعذر لانه قال عن صلوة ولو لم يكن واجبة
حالة النوم لما كان نائما عنها والنوم ينافي الاختيار اصلا لان الاختيار بالتمييز ولا تمييز مع النوم
فبطلت عباراته فيما بني على الاختيار كالطلاق والعتاق والاسلام والردة والبيع والشراء
وصار كلامه كالحان الطيور وقوله اصلا احتراز عن المكره والخاطي والهازل فان اصل
الاختيار فيهم موجود فيعتبر الكلام لان المعدوم فيهم الرضا وعدمه لا يوثر في وقوع الطلاق
والعتاق فالمصلي اذا قرا في صلوته وهو نائم في حال قيامه لم يصح اي لم يعتبر قراته من الفرض
على المختار وفي النوادر قراته تنوب عن الفرض لان الشرع جعله كالمستيقظ في حق الصلوة
كذا في الذخيرة وكذا لا يعتد قيامه وركوعه وسجوده لصدورها من غير اختيار واما القعدة
الاخيرة فلا نص فيها عن محمد وقد قيل انها تعتد بها لانها ليست بركن ومبناها على الاستراحة
فيلايمها النوم بخلاف غيرها لان مبناها على المشقة فلا يتادى في حالة النوم وفي المنية اذا نام
في القعدة كلها فعليه ان يقعد مقدار التشهد والا فسدت صلوته واذا تكلم النايم في صلوته
لم يفسد صلوته لصدوره ممن لا اختيار له وهو اختيار الشيخ وفي المغني وفتاوى قاضي خان
والخلاصة يفسد صلوته من غير ذكر خلاف ولو قهقه في صلوته لا نص فيه عن محمد رحمه الله
وقد قال بعضهم يفسد صلوته ويكون حدثا لان القهقهة في الصلوة حدث بالنص وقد وجدت
ولا فرق في الاحداث بين النوم واليقظة الا ترى انه لو احتلم وجب الغسل كما لو انزل بشهوة
في اليقظة وبه اخذ عامة المتاخرين احتياطا كذا في المغني وعن شداد بن اوس عن ابي حنيفة
رحمه الله انه حدث ولا تفسد صلوته حتى كان له ان يتوضا ويبني بعد الانتباه لان فساد
الصلوة باعتبار معنى الكلام فيها وقد زال بالنوم لفوات الاختيار واما تحقق الحدث فلا يفتقر الى
الاختيار فلا يمتنع بالنوم فكان حدثا سماويا كالرعاف فلا يفسد صلوته وفي عامة نسخ الفتاوى
يفسد صلوته ولا يكون حدثا لان النوم كاليقظة عند الاكثر في حق الكلام وكونها حدثا باعتبار
معنى الجناية وقد زال بالنوم كقهقهة الصبي فهي بحيث لا يكون حدثا ومختار الشيخ انها لا يكون حدثا
ولا تفسد الصلوة لان القهقهة جعلت حدثا لقبحها في موضع المناجاة وسقط ذلك بالنوم
فلا يفسد الصلوة ايضا لان النوم يبطل حكم الكلام ايضا قال رحمه الله واما الاغماء فانه
ضرب مرض وفوت قوة حتى كان النبي عليه السلام غير معصوم عنه الى اخره الاغماء ضرب مرض
وفوت قوة اي نوع منه وقد يفسر هذا النوع بفتور اصلي يفوت القوى ويعجز عن استعمال
العقل ولا يعدمه والدليل على كونه مرضا لا جنونا عدم عصمة النبي عليه السلام عنه دون
الجنون وهو في فوت الاختيار وفوات استعمال القدرة كالنوم فلا اخلال بالاهلية مثله
لان العجز عن استعمال العقل لا يستلزم عدمه ولهذا لا يولى عليه كما في الصبي المجنون

لكنه يمنع صحة العبارات لاحتياجها الى الاختيار ولم يوجد معه لكنه اشد من النوم في كونه
عارضا لان النوم فترة اصلية اى طبيعية لا يخلو الانسان عنه في حال صحته ولا يفوت القوى
وان اوجب العجز من استعمالها ويمكن ازالته بالتنبيه ثم من هذا الوجه ناقص في العارضية والاغماء
عارض من كل وجه اذ الانسان قد يخلو عنه مدة حيوته ويزيل القوى بحيث لا يمكن ازالته
واعاد تنبيها على ماكان يفضل احدهما فكان اقوى من النوم ووضح الشيخ ما ذهب اليه من بيان الا شدته
في الاغما بقوله الا يرى بوجهين احدهما ان النايم اذا كان مستقرا لم يكن نومه حدثا لان النوم
بعينه لا يوجب الاسترخاء بالضرورة بل الاستغراق به يوجب الاسترخاء وازالة المسكة
والاغما سواء كان قايما او قاعدا او راكعا لبعض النايعين قايما كان او قاعدا ليستقر ولا يقع على
الارض وذلك دليل على عدم الاسترخاء بخلاف الاغماء فانه لا يستقر معه الانسان في حال على
الاسترخاء بالكلية والثانى ان النوم لازم باصل الخلقه فكان كثير الوقوع كالحدث المنصوص
عليه فكان من المضطجع في الصلوة اذا لم يتعمده حدثا لا يمنع البنا وقيد بالمضطجع لان النوم
راكعا وساجدا او قايما في الصلوة غير حدث وقيد بعدم التعمد لانه اذا نام مضطجعا متعمدا
نقض وضوء وبطلت صلوته بلا خلاف والاغما من العوارض النادرة في الصلوة وهو فوق الحدث
في منع الصلوة لانه يخل بالعقل مع كونه حدثا في جميع الاحوال وكل واحد منهما مانع من الادا
فلم يكن في جواز البنا في معنى الحدث الذى يغلب وجوده المنصوص عليه بقوله من قاء او رعف
او امذى فلينصرف وليتوضا وليبن على صلوته ما لم يتكلم فلم يلحق به ومنع البناء على كل حال
قوله ويختلفان فيما يجب من حقوق الله يجوز ان يكون ابتدا كلام للفرق بينهما ويجوز ان يكون
وجها اخر من توضيح شدة الاغماء فيكون بثلثة اوجه ومعناه انهما بعدما اتفقا في فوت
الاختيار وفوات استعمال القدرة يختلفان فيما يجب من حقوق الله جبرا فيصلح الاغما عذرا
مسقطا في البعض دون النوم لان الاغما كما عرف مرض ينافي القوة اصلا فلا يجب الادا في الحال
وقد يحتمل الامتداد في بعض الواجبات على وجه يوجب عدم اعتباره امتداده الحرج بدخول
الواجب في حد التكرار فيسقط به اى بالحرج او بالامتداد الواجب اصلا اما حقيقة فالعجز
الحالى واما خلفه فلا قضائه بالامتداد الى الحرج واذا بطل وجوب الاداء بطل نفس الوجوب
على ما قلنا في الاهلية ان الوجوب غير مقصود وانما المقصود هو الاداء وهذا اى سقوط الاداء
بالاغما عند الامتداد استحسان والقياس ان لا يسقط به شى من الواجبات وان طال كما قال
بشر بن غياث المريسى لانه مرض لا يزيل العقل ولكنه يوجب خللا في القدرة الاصليه فيؤثر
في تاخير الادا لا في سقوط القضا كالنوم والامتداد الموجب لسقوط القضا في الصلوات ان يزيد
على ما فسرنا في الجنون باعتبار الصلوات عند محمد وباعتبار الساعات عندهما واما في الصوم
فلا يعتبر امتداده حتى لو اغمى عليه في جميع الشهر لزمه القضا ان تحقق ذلك خلافا للحسن البصرى
لان وجوب الادا لم يتحقق في حقه لزوال عقله ووجوب القضا يبتنى عليه وقلنا السقوط
اما بزوال الاهلية او بالحرج والاهليه لا يزول به لما بينا والحرج غير متحقق لانه فيما يكثر

وجوده وامتداده في الصوم نادر لانه يمنع الاكل والشرب وحيوة الانسان بدونهما شهرا
نادر فلا يصلح لبنا الحكم عليه وكذلك في الزكوة لان حدها حول واما في الصلوة فامتداده غير نادر
وفي ذلك جاءت السنة فان عليا رضى الله عنه اغمى عليه اربع صلوات فقضاها وعمارا
اغمى عليه يوما وليلة فقضى وابن عمر رضى الله عنهما اغمى عليه اكثر من يوم وليلة فلم
يقض فكان دليلا على ان الامتداد في الصلوة ما ذكرنا وهو حجة على من يرى الامتداد فيها
باستيعاب وقتها وهو قول الشافعى قوله فلم يوجب حرجا متصل بقوله وفي الصوم
نادر اى امتداده في الصوم لا يوجب حرجا وطلاق المغمى عليه وعتاقه وساير اقواله
غير صحيح كالنايم ولو اتلف مالا معصوما وجب عليه ضمانه كما في المجنون والصبى ولو اغمى
عليه عند الميقات للحج والعمرة وقد امر رفيقه ان يحرم عنه فاحرم جاز بالاتفاق
ولو لم يامر فاحرم جاز عند ابى حنيفه لدلالة عقد المرافقه **قال رحمه الله** واما الرق
فانه عجز حكمى شرع جزاء في الاصل لكنه في البقاء صار من الامور الى اخره الرق في اللغة عبارة
عن الضعف يقال ثوب رقيق اى ضعيف النسج ومنه رقة القلب وفي اصطلاح اهل الفقه
ضعف حكمى به يصير المرء عرضه للتملك والابتذال فيملك الانسان بالاستيلاء كما يملك
الصيد وساير المباحات وقيد بالحكمى احترازا عن الحقيقى فرب عبد يكون اقوى من الحر
حسا وحقيقة لكنه وان قوى حسا فهو عاجز حكما عما يملكه الحر من الشهادة والقضاء
والولاية والتزوج ومالكية المال وغيرها وهو في الاصل جزاء لكنه في البقاء صار من الامور
الحكمية ومعناه انه في ابتداء ثبوته في الشرع جزاء على كفرهم فان الكفار لما استنكفوا
عن عبادة خالقهم وصيروا انفسهم كالبهايم في عدم الانتفاع بعقولهم بالتامل في ايات
الله وبسمعهم في سماع كلام الانبياء وببصرهم في رؤيه الاشيا بالاعتبار والتدبير
فيها جازاهم الله تعالى في الدنيا بالرق بجعلهم كالبهايم في التملك والابتذال ولهذا لم يثبت
الرق على المسلم ابتدا لكنه في البقاء صار حكما من احكام الشرع من غير ان يراعى فيه معنى الجزاء
وجهة العقوبة حتى يبقى العبد رقيقا وان اسلم ويكون ولد الامة المسلمة رقيقا وان
لم يوجد منه الكفر وصار هذا كالخراج فانه يثبت في الابتداء بطريق العقوبة حتى لا يبتدا به
على المسلم لكنه في البقاء صار من الامور الحكمية حتى لو اشترى المسلم ارض خراج لزم عليه
الخراج العرضه المعرض للامر الذى نصب له فعله من العرض يعنى ان المرء بسبب الرق يصير
معرضا ومنصوبا بالتملك والامتهان والعرضة خرقة تمسح القصاب بها يده وسكينه وهو
وصف لا يحتمل التجزى نفيا واثباتا وهو مذهب اصحابنا وصحح الشيخ النقل على ذلك بما ذكر محمد
رحمه الله في اخر دعوى الجامع في مجهول النسب اذا اقر ان نصفه عبد لفلان انه يجعل عبدا في شهادته
حتى لو انضم اليه مثله لم يجعل بمنزلة حر وان لم يثبت الملك للمقر له الا في النصف وكذا
في جميع احكامه مثل الحدود والارث والنكاح والحج والجمعه ذكره من غير خلاف فدل على ان ذلك
مذهب اصحابنا جميعا وهذا لان سببه وهو القهر لا يتجزى اذ لا يتصور قهر نصف شخص

شايعا دون النصف والحكم يبتنى على السبب ولانه اثر الكفر وهو لا يتجزى فكذا اثره ولانه
شرع عقوبة وجزاء ولا يتصور ايجاب العقوبة على النصف شايعا دون النصف والتجزى باليا يخلف
التجزى بالمقصر ومثله التوضي قال رحمه الله وكذلك العتق الذي هو ضده حتى ان معتق البعض لا يكون
حرا اصلا الى اخره اتفق اصحابنا على عدم تجزى الرق وضده وهو العتق اى نقيضه لان المحل لا يخلو عنهما
ولا يجتمعان فيه وعلى تجزى الملك واختلفوا في تجزى الاعتاق فذهب ابو حنيفه رحمه الله الى التجزيه
وصاحباه الى عدمه اما بيان الرق في عدم التجزى فقد ذكرناه واما العتق فلانه قوة حكميه به
يصير الشخص اهلا للمالكية والولاية على خلاف الرق وثبوت مثل هذه القوة في البعض الشايع دون
البعض غير متصور ومن هذا قال ابو حنيفه رحمه الله ان معتق البعض لا يكون حرا الا في البعض ولا
في الكل في شهاداته واحكامه مع تجويز تجزى الاعتاق وقالا يعتق الكل وانما فايدة الاعتاق عنده انه
يصير كالمكاتب من حيث ان المولى لا يملك بيعه وهو احق بمكاسبه وانه يخرج الى الحرية بالسعاية
وان بعض الملك زال عنه كما زال في المكاتب ملك اليد الا انه لا يرد رقيقا بالعجز بخلاف المكاتب لان
السبب في المكاتب عقد يحتمل الفسخ وهنا ازالة ملك لا الى احد وذلك لا يحتمل الفسخ فابو حنيفه
رحمه الله اعتبر جانب الشريك فان الملك باق في نصيبه تعذر اثبات العتق في الحال لانه لو يثبت لثبت
في الكل لعدم التجزى واللازم باطل لبقاء ملك الشريك في نصيبه وهما اعتبرا جانب العبد لا ستحقاق
العتق في النصف عملا باضافة الاعتاق فيثبت في الكل لعدم التجزى وتدرجا من هذا الى القول
بعدم تجزى الاعتاق وقالا الاعتاق انفعاله العتق واذا لم يكن الانفعال متجزيا لم يكن الفعل متجزيا
لكن الانفعال وهو العتق غير متجز لما مر فلم يكن الفعل متجزيا اما الاولى فلان العتق لازم الاعتاق
تقول اعتقته فعتق فلا يتصور الاعتاق بلا عتق كما لا يتصور الكسر بلا انكسار واما الثانية فلان
الانفعال حكم للفعل والحكم انما يثبت بقدر دليله كالتطليق والطلاق فان الطلاق الذي هو
انفعال التطليق لما لم يكن متجزيا لم يكن التطليق متجزيا ويؤيده قوله صلى الله عليه وسلم من اعتق
شقصا له في عبد عتق عليه كله ليس لله فيه شريك وقال ابو حنيفه رحمه الله الاعتاق ازالة
ملك متجز تعلق به حكم لا يتجزى وهو العتق لانه اى العتق عبارة عن سقوط الرق وهو حكم لسقوط
كل الملك بيانه ان الاعتاق اما اثبات او ازالة لا سبيل الى الاول لانه من الاسقاطات والثاني
اما ان يكون ازالة للرق الغير المتجزى او الملك المتجزى لا سبيل الى الاول لان نفوذ تصرف
المرء انما هو بتصادفه ما هو حقه وما ليس هو حقه وما هو حقه هو الملك دون الرق لانه شرع
عقوبة بالجناية على حق الله تعالى وما كان عقوبة بالجناية على حق الله فهو حق الله اما
الاولى فلان حرمة الكفر حقه على الخلوص واما الثانية فظاهرة كحد الزنا وغيره من الاجزية
الخالصة ولما كان ازالة للملك المتجزى كان متجزيا لكن تعلق به حكم لا يتجزى وهو العتق اما
تعلقه به فلانه معلوله واما انه غير متجز فبالاتفاق بالتنبيه وهو ان العتق عبارة عن
سقوط الرق وسقوط الرق حكم لسقوط كل الملك اما انه عبارة عن سقوط الرق فلان سقوط
الرق يستلزمه ملازمة مساوية واما ان سقوط الرق حكم لسقوط الملك فلان الملك علة للرق

وانتفاء العلة علة لانتفاء المعلول واما انه حكم لسقوط كل الملك فلانه لو لم يكن كذلك لزم انفكاك
العلة عن المعلول او وجود المعلول بلا علة او تجزى الرق واللازم باطل بالضرورة فالملزوم مثله
بيان الملازمة انه اذا سقط بعض الملك فلا يخلو اما ان يسقط جميع الرق او لا يسقط شي او يسقط
بعضه فان كان الاول يلزم وجود المعلول وهو سقوط نصف الرق بلا علة لان الحكم يثبت بقدر
دليله والا لزم ان يكون الجزء كالكل في افادة الحكم وليس لشطر العلة حكم كلها وان كان الثاني
لزم انفكاك العلة عن المعلول لان الحكم يثبت بقدر دليله ولم يثبت شي وان كان الثالث لزم
تجزى الرق واذا ثبت ان سقوطه حكم لسقوط كل الملك فاذا سقط بعضه فقد وجد شطر العلة
وليس للبعض حكم الكل وصار تعلق هذا الامر الغير المتجزى كتعلق اباحة الصلوة التي هي غير متجزية
بغسل اعضاء الوضوء المتعددة المتجزيه فان غاسل بعضها متطهر ومزيل للحدث عن ذلك البعض
لكن اباحة الصلوة بغسل الكل وكذلك اعداد الطلاق فانها متجزية تعلق بها الحرمة الغليظه
وهي غير متجزية هذا ما امكن لي في توجيه هذا الكلام وفيه بحث من وجوه الاول ان الشيخ
جعل الاعتاق ازالة ههنا وهو يناقض ما ذكر في مسئلة استعارة الفاظ العتاق للطلاق
بقوله واما الاعتاق فاثبات للقوة الشرعية والثاني ان زوال الملك صفة المالك وهو لا يقبل
التجزى كالعلم والثالث لا نم ان الرق حق الله تعالى في البقاء لصيرورته حقا للعبد بجعله عبده
الرابع ما قيل ان الملك هو الاختصاص المطلق للتصرف وحينئذ لا يخلو اما ان يراد به
تخصيص العبد بالمالك فهو عين الرق او تخصيص المالك بالعبد وهو وان كان مغايرا للرق
لكن ازالته توجب ازالته حق الله وذلك لا يجوز والجواب عن الاول انه عبر عن الاعتاق بمعنيين
متغايرين في محلين باعتبارين مختلفين فانه عبر عنه باثبات القوة في باب الاستعارة
وهو المقصود من التصرف في الملك والاستعارة انما يكون بالنظر الى المعاني المقصودة المشروعة
كيف شرعت وبهذا الاعتبار لا مناسبة بينهما تمنع الاستعارة وعبر عنه ههنا بازالة
الملك بالنظر الى طريق الوصول الى المقصود المقصود فيما نحن فيه وذلك بازالة الملك ومثل
هذا لا يعد تناقضا وعن الثاني بانه تشكيك في الامر المسلم فان بيع نصف العبد جايز
بالاجماع ومثله غير مسموع وعن الثالث بانا قد اثبتنا ان الرق في الابتداء شرع جزاء
واما في البقاء فهو من الامور الحكمية وليس ذلك الا الى الشرع وعن الرابع على الشق الاول
انا لا نم ان تخصيص العبد بالمالك عين الرق وعلى الثاني بانه تشكيك في المسلمات فان ازالة
الملك في العبد بالاعتاق وغيره جايز بالاجماع واذا ثبت ان الاعتاق ازالة متجز تعلق به
حكم غير متجز فاذا نظر الى حصول الاعتاق في البعض استحق العبد العتق بقدره ولما لم يحتمل
العتق الشقص وجب تمليكه بطريق السعاية فيجعل مكاتبا بين الحر والعبد قال رحمه الله
وهذا الرق يبطل مالكية المال لقيام المملوكية مالا حتى لا يملك العبد الى اخره اى باسم
الاشارة اشارة الى ان النكاح يسمى رقا ولا يبطل مالكية المال بخلاف هذا الرق فانه
يبطل مالكية المال حتى لا يملك الرقيق شيئا وان ملكه المولى لقيام المملوكية مالا تحل معناه

ان مملوكيته من حيث المالية لا من حيث الادمية فلا يتصور ان يكون مالكا من هذا الوجه
لان المملوكية سمة العجز والمالكية سمة القدرة وهما متنافيان فلا يجتمعان فان قيل لم لا يجوز
ان يكون مملوكا من حيث انه مال ومالكا من حيث انه ادمي كما في مالكية غير المال فلا يلزم التنافي لا
لاختلاف الجهة قلنا لو قيل بمالكيته من حيث انه ادمي لزم ان يكون المال مالكا للمال وذلك لا يجوز
لان المالك مبتذِل والمال مبتذَل ولا يجوز ان يكون المبتذِل مبتذَلا في حالة واحدة بخلاف
مالكية غير المال لان الضرورة دعت الى اثباتها وفساده ظاهر والصواب في الجواب ان الادمية
سابقة على المالية فلو ملك المال باعتبارها لمنعت الغير عن مالكيته ماليته واللازم ظاهر البطلان
وبيان الملازمة ان الغرض ان المالكية بالادمية ولا فرق بين مال ومال في جواز التملك بالاجماع فلو ملك
الرقيق باعتبار ادميته مالا لملك مالية نفسه وما هو مملوك لشخص لا يجوز ان يكون مملوكا
لغيره كما اذا ابق عبد لمسلم فدخل دار الحرب فاخذوه لم يملكوه عند ابي حنيفة لان يده قد ظهرت
على نفسه بالخروج من دارنا فلم يبق محلا للملك بالاستيلاء فينبغي ان لا يبقى بالرق اهلا للتصرف
كما انه لا يبقى اهلا لملك المال لانه مملوك للمولى (اي لملك الغير) تصرفا كما انه مملوك له لانا نقول التصرف على
نوعين تصرف في نفس العبد بيعا وتزويجا وغير ذلك وهو الذي يملكه المولى وليس للعبد ذلك
الا بالنيابة عن المولى بامره وتصرف في ذمته وليس ذلك بمملوك للمولى حتى ان المولى لا يملك الشرى
بثمن يجب في ذمة عبده ابتداء فثبوت اهلية هذا التصرف له لكونه غير مملوك للمولى فالامر
الى ان ما هو مملوك للمولى العبد لا يملكه فلا يملك العبد والمكاتب التسري وان اذن لهما المولى
كما لا يملكان الاعتاق لان التسري عبارة عن حل انتفاع يحصل بملك اليمين والعبد ليس باهل
له فالعبد ليس باهل للتسري وخص المكاتب بالذكر وان كان حكم المدبر كذلك لانه لما صار احق
بمكاسبه لحريته يدا اوهم جواز التسري فازال الوهم بذكره ولا يصح من العبد والمكاتب حجة
الاسلام لعدم اصل القدرة وهي البدنية فيكون عديم الاستطاعة التي هي شرط وجوب الحج لان
القدرة البدنية بمنافع البدن وهي حادثة على ملك المولى الا ما استثنى على المولى في بقية القرب
البدنية من الصلوة والصوم فان القدرة التي يحصلان بها فرضين ليست للمولى بالاجماع وهو فيها
مبقى على اصل الحرية واذا كان كذلك كان الحج المودى قبل وجود شرطه نفلا فلا ينوب عن
الفرض بخلاف الفقير اذا حج ثم استغنى حيث ينوب عن الفرض لانه مالك لما يحدث له من قدرة
النقل اذا حدثت وهي الاستطاعة الاصلية لان الخطاب في وقت الحج لمن هو اهله والفقير منهم
لانه ملك استطاعة الاداء ولكنه يلحقه بلا زاد ولا راحلة ضاق الوجوب عنه الى ملكها تيسيرا
فلو تحمل وجب الاداء ولكنه صح ان تحمل كالمسافر تعجل الصوم والظاهر من كلام الشيخ ان الاستطاعة
شرط لنفس الوجوب بناء على ما قال ان من كان اهلا لحكم الوجوب بوجه كان اهلا للوجوب ومن
لا فلا والزاد والراحلة شرط لوجوب الاداء على الافاقي ومن لم يجب الاداء عليه لفوات شرط
لا ينتفي عنه صحة الاداء وتبين من هذا ان ليس المراد من قوله للتيسير الذي يصير الواجب
به سمحا كتيسير الزكوة لما مر في اول الكتاب من ان ذلك يحصل بخدم ومراكب واعوان و

مشقة صح

قال رحمه الله والرق لا ينافي مالكية غير المال وهو النكاح والدم والحيوة الرق لا ينافي
اهلية غير المال كالنكاح والدم والحيوة لان مالكية الرقيق كذلك لا تنتفي الى انتفاء الرق فتكون
ثابتة فكان في حق هذه الاشياء مبقى على اصل الحرية ولانها من خواص الانسان والضرورة داعية
الى اثباتها لان العبد مع الرق اهل للحاجة الى النكاح والى البقاء فانه لا يملك الانتفاع بامة
المولى وطيا عند الحاجة باذنه كما يملك الانتفاع بماله اكلا ولبسا عند ذلك وليست له اهلية
ملك اليمين فاذا لا طريق له لدفع هذه الحاجة الا النكاح فيثبت له مالكيته وانما يوقف نفاذه
منه على اذن المولى دفعا للضرر عنه لان النكاح مستلزم للمهر وفي ايجابه بدون اذنه اضرار
به حيث يتعلق برقبة العبد وماليتها حق المولى فلا بد من اذنه ولهذا لو اسقط حقه بالاعتاق
نفذ النكاح الصادر من العبد بغير اذنه ولو اذن بلا اعتاق كان ملك البضع للعبد دون المولى
ويشترط الشهود عند الانكاح لا الاجازة فان قيل المولى يملك اجباره على النكاح ولو كان
العبد مالكا لما ملك المولى ذلك اجيب بان ذلك لا يضر بالمالكية لانه لتحصين ملكه عن الزنا
الذي هو سبب الهلاك او النقصان فهو لدفع الضرر عنه كما ان توقفه على اذنه ما ضره
لكونه مالكا ولهذا يملك العبد البضع بعد الاجبار وكذلك الدم والحيوة ولانه محتاج الى البقاء
ولا بقاء الا ببقائهما فيثبت له ملكهما ولهذا لا يملك المولى اتلاف دمه وصح اقرار العبد بالقصاص ص
لانه اقرار باستحقاق اراقة دمه وهو في ذلك مثل الحر فكان اقرارا على نفسه لا على حق المولى
فيصح ويوخذ به في الحال ويقتل الحر به **قال رحمه الله** وينافي كمال الحال في اهلية الكرامات الى اخره
الرق ينافي كمال الحال في اهلية الكرامات الموضوعة للبشر في الدنيا لا في الاخرة فانه
في الاخرة مثل الحر فيها لان اهليتها بالتقوى ولا رجحان فيه للحر على العبد وذلك مثل الذمة
فانها وضعها الشرع لبني ادم وهي كرامة لان الادمي بها يصير اهلا للايجاب والاستيجاب
ويمتاز عن ساير الحيوانات امتيازا شرعيا والحل فان استفراش الحراير وتوسع طريق
قضاء الشهوة على وجه لا يستلزم اثما وملامة كرامة ولهذا اتسع الحل في حق النبي عليه
السلم والولاية فانها تفيد الامر على الغير شاء او ابى وذلك كرامة والمالك المتمدك الكرامات
لا يكون كالمملوك المتبذل وضعفت ذمته بسبب رقه معناه ان له ذمة ضعيفة اما
الاول فلانه من حيث هو ادمي خلق وله ذمة صالحة كالحر واما الثاني فلانه مال والمال لا
ذمة له فقلنا بوجود اصل الذمة لكن ضعفت بالرق فلم يحتمل الدين بنفسها اي لا يصح
المطالبة بالدين من غير ان تضم الى الرقبة ماليتها او الكسب واذا ضم احدهما اليها تعلق
الدين بها فيستوفى من الرقبة والكسب فيصرف الكسب اليه اولا فان لم يف او لم يكن له
كسب تباع الرقبة فيه ولا يباع مع وفاء الكسب لان في الابتداء بالكسب نظرا للمولى من حيث
انه لا يزول ملكه عن راس ماله ليتصرف ويربح ونظرا للغريم من حيث انه لم ينقطع حقه
عن البيع ولم يضق محل حقه فلهذا قدم الاستيفاء من الكسب وان كان التعلق بالرقبة
اسبق من التعلق بالكسب وان تعذر البيع كما في المدبر والمكاتب ومعتق البعض يستسعى

في الدين هذا اذا كان دينا يثبت في حق المولى بان يثبت بسبب لا تهمة فيه مثل دين الاستهلاك
ودين التجارة لان حاجتنا الى ظهور التعلق في حق المولى ثم لا بد من استيفائه من موضعه الا اذا
اختار المولى الفداء فلو استهلك العبد الماذون او المحجور مال الغير او لزم الماذون دين بسبب التجارة
وجب الضمان ويستوفى من كسبه او من رقبته ان لم يفده المولى اما ظهوره في حق المولى في الاستهلاك
فبالاتفاق واما في دين التجارة ففيه خلاف الشافعي لان رقبته كسب المولى واشتغاله بالدين
لا يكون الا بسبب الاذن ولم ياذن له الا بالتجارة فلا تشتغل ذمتها بغير مال التجارة ولنا ان هذا
دين وجب على العبد مطلقا لانه ظهر وجوبه باقرار المولى والعبد جميعا او بسبب معين وهو الشراء
فيتعلق برقبته كدين الاستهلاك واما اذا لم يثبت في حق المولى تاخر الى عتقه فلا يطالب العبد به
ما لم يعتق ولا يتعلق بماليته ولا بكسبه لانها حق المولى والدين غير ظاهر في حقه كدين ثبت باقرار
العبد المحجور اذا كذبه المولى ولكنه ظاهر في حق العبد ~~والدين غير ظاهر في حقه كدين ثبت باقرار~~ العبد
لانه غير متهم في حق نفسه فيواخذ به بعد العتق واحترز بالمحجور عن الماذون فان اقراره صحيح في حق
المولى ومثال دين يثبت بان يتزوج امراة بغير اذن مولاه ويدخل بها فانه يجب العقر ولا يواخذ به للحال
لانه دين وجب عليه قيمة للبضع بشبهة عقد يعني العقد الفاسد حدثت تلك الشبهة في حق المولى
لعدم رضاه به فلا يثبت في حقه قال رحمه الله وكذلك الحل ينتقص بالرق لانه من كرامات البشر الخ
اي وكما ضعفت الذمة بالرق انتقص الحل به لان الحل من كرامات البشر لما ذكرنا فيتسع بالحرية
ويتقص بالرق الى النصف لان استحقاق النعم بالانسانية والانسانية تنتقص بالرق فالاستحقاق
يتقصر به والحل نعمة فيتقصر به اما الاولى فظاهرة واما الثانية فلما بينا انه ينافي كمال الحال
في اهلية الكرامات الموضوعة للبشر وهذا القدر معقول واما بيان كمية النقصان فقد استفيد
من قوله تعالى فعليهن نصف ما على المحصنات من العذاب فانه تنصيف العذاب يدل على تنصيف
النعم لكونه في مقابلته وقد روي عن عمر رضي الله عنه انه قال لا يتزوج العبد اكثر من اثنين وهذا
حجة على مالك رحمه الله في تجويزه اربعا كالحر ان الرق لا يوثر في مالكية النكاح فيكون فيها
كالحر وكذلك حل النساء ينتقص بالرق الى النصف لانه نعمة في جانب النساء كما في جانب الرجال بل اولى
لانه سبب لحصول المهر والنفقة وهي تختص بهما ويشتركان في السكن والازدواج والتحصين وتحصيل
الولد فكان الحل نعمة في حقها بالطريق الاولى لكن التنصيف باعتبار العدد غير ممكن في حقها
لان المراة الواحدة لا تحل الا لواحد فينتصف باعتبار الاحوال وهي ثلث حال التقدم على نكاح الحرة
وحال التاخر عنه وحال المقارنة فيصح نكاحها حال التقدم ولا يصح حال التاخر ولا حال المقارنة
لتعذر التنصيف في المقارنة فيتغلب الحرمة على الحل هذا ما اختاره الشيخ وقيل ليس في الحقيقة
الا حالتان حالة الانضمام الى الحرة وحالة الانفراد عنها فتجعل محللة في حالة الانفراد محرمة في حالة
الانضمام والعدة تتنصف لانها ذمة في حق المراة لما فيها من تعظيم ملك النكاح فيوثر الرق فيها
لكن الواحدة يعني الحيضة الواحدة لا تقبل التنصيف فتتكامل ولا تسقط لان الاحتياط في الوجود
والطلاق يتنصف لان ملك الطلاق نعمة فيوثر الرق في تنصيفه وهو ليس بقابل للتجزي

فيتكامل لكنه نعمة في حق المراة حتى يعتبر بحالها او في حق الرجل حتى يعتبر بحاله اختلفوا في ذلك
مذهب الشافعي رحمه الله الى انه معتبر بالرجال واحتج بقوله صلى الله عليه وسلم الطلاق بالرجال
ولان الرجل هو المالك للطلاق فوجب ان يعتبر فيه حاله دون حالها كما في النكاح وهو مذهب عثمان
وزيد وعايشة رضي الله عنهم وذهب علماؤنا رحمهم الله الى انه معتبر بالنساء وهو مذهب علي
وابن مسعود رضي الله عنهم لان عدد الطلاق عبارة عن اتساع المملوكية واتساعها مبني على حل المحلية
وحل المحلية نعمة في حقهن فيعتبر عدد الطلاق بهن اما انه عبارة عن اتساع المملوكية فان القدر
المملوك للزوج انما يثبت به واما ان الاتساع مبني على حل المحلية فلان المملوكية اذا كانت متسعة بحيث
لا يزول بطلقة او طلقتين بل بثلث طلقات واما ان حل المحلية نعمة في حقهن فلانهن يملكن
استحقاق النفقة والسكنى والكسوة به ويحصل لهن ما ذكرنا من منافع النكاح واذا كان نعمة
في حقهن فيوثر فيه رقهن لا غير واما النكاح فانه اثبات المالكية فكان تعدد اتساع المالكية
فيعتبر برق الرجال وحريتهم فكان الطلاق بالنساء والنكاح بالرجال وللقايل ان يقول عدد
الطلاق كما يمكن ان يكون اتساعا في المملوكية لما ذكرتم ان يكون اتساعا في المالكية لان ملكه
لا ينفك عنها بطلقة او طلقتين ورجوعه الى حل المحلية لا ينافي ذلك لان حل المحلية كما انه
نعمة في حقهن فهو نعمة في حقهم لتمكنهم به من استفراش الحرة فجعله نعمة في حقهن
يحتاج الى مرجح ويمكن ان يجاب بان حل المحلية يستوجب في جانبها مصالح زايدة على ما اشتركا
فيه كاستحقاق النفقة والكسوة والسكنى فكان جانبهن ارجح فاعتبر وتاويل ما روي ان
مباشرة الطلاق الى الرجال وهو معارض بقوله عليه السلام طلاق الامة ثنتان الحديث
وهذا ارجح لكونه مفسرا وما رواه نصا قال رحمه الله وكذلك يتنصف الحدود في حق العبد
ولذلك ينصف القسم الى اخره ولان الرق ينافي كمال الحال في اهلية الكرامات الموضوعة
للبشر تنصف الحدود في حق العبد والامة لان تغلظ العقوبة بتغلظ الجناية وتغلظ الجناية
بتوافر النعم ولهذا يرجم المحصن لكمال النعمة في حقه باستيفاء حظه من الحرة المنكوحة وقد
نزل في حق ازواج النبي عليه السلام قوله تعالى يضاعف لها العذاب ضعفين لكمال النعمة في حقهن
وقلة اثر الرق في تنصيف النعم في حق العبد والامة كما بينا فيوثر في تنصيف العقوبة ايضا قال الله
تعالى فعليهن نصف ما على المحصنات من العذاب وهذا اصل وفيه نظر لانهم استدلوا على تنصيف
النعم بتنصيف العذاب ثم استدلوا على تنصيف العذاب بتنصيف النعم وذلك دور والجواب
ان ذلك استدلال منهم لا تعليل فجاز ان يستدل بكل منهما على الاخر فان استدل بتنصيف
النعم على تنصيف العذاب كان بيانا للمية وان كان بيانا لانية ثم التنصيف انما يكون
فيما يمكن فاما فيما لا يمكن كالقطع في السرقة فالحر والعبد فيه سواء ولذلك يتنصف
القسم حتى يكون للحرة ضعف الامة لانه نعمة سكن الازدواج معهن فتنتصف بالرق
وقد قال عليه السلام للحرة يومان وللامة يوم وكذلك انتقصت قيمة نفس الرقيق عن الدية
حتى اذا قتل خطا يجب على عاقلة الجاني قيمته ان لم تبلغ دية الحر فان بلغت تنقص

كان محلية التصرف ازيد بحيث يقدر الزوج ان يتصرف فيه بطلقة وطلقتين

[illegible]

[illegible]

من دية عشرة دراهم وقال ابو يوسف اخرا والشافعي رحمهما الله يجب على الجاني قيمته بالغة ما
بلغت واجمعوا على ان في الغصب يجب بالغة ما بلغت وعلى ان الجمع بين ضمان النفس والمال غير ممكن وعلى
ان معنى النفسية والمالية موجود في العبد لكن الكلام في الترجيح فرجح الشافعي رحمه الله معنى المالية
لان القيمة ان انتقصت من دية الحر يجب القيمة بالاجماع ويجب للمولى وملكه في العبد ملك المال
فلو كان الضمان ضمان النفس لما كان للاتلاف فيه مدخل وبانها تختلف باختلاف اوصاف المتلف في الحسن
والجمال والصفات تعتبر في ضمان المال دون الدم فثبت ان الواجب بدل المالية فيجب القيمة بالغة
ما بلغت كما في الغصب ورجحنا النفسيه لانها اصل والمالية عارضة وكذلك الفعل الوارد عليه
يسمى قتلا وفوات المالية تبع والجواب عما تمسك به الخصم ان في تقليل القيمة الواجب انما هو
بمقابلة الادمية ايضا ولهذا تجرى فيه القسامة وتتحمله العاقلة الا انه لا سمع فيه فقدرنا
بقيمته ما لا ينقصنا بذلك السبب الذي ينقص به وهو المالية بخلاف كثير القيمة فان فيه
اثر عبد الله بن مسعود رضي الله عنه ولا نم وجوب الضمان للمولى بل للعبد ولهذا يقضي دينه
من بدل دمه ولكنه لا يصلح مالكا للمال فيستوفيه المولى لانه اولى الناس به كما في القصاص
ولئن سلم وجوب الضمان للمولى لكنه لا يدل على انه بدل المالية لان القصاص وجب للمولى
مع انه بدل النفس بالاجماع واختلاف القيمة باختلاف الاوصاف راجع الى اظهار المالية التي
يظهر النقصان باعتبارها وضمان الغصب ضمان مال لان الغصب يرد على المال ليس الا واذا
اعتبر معنى النفسية في ايجاب الضمان فلا يكون فكذا الا لاظهار خطر المحل وخطره انما هو بالمالكية
لان كمال الانسان بالمالكية وتمام المالكية بالحرية لان بالرق لا يبقى مالكية المال بالاتفاق
كما مر فلا بد ان ينتقص بدله كما ينتقص بدل نفس الانثى عن الرجل لنقصانها في احد ضربي المالكيه
وهو النكاح فعرف ان نقصان المالكيه يوثر في نقصان الدية لا غيرها من الاوصاف ولهذا لم
ينتقص بزمانه وبفوات الاطراف لعدم انتقاص المالكيه بها فان قيل اذا الحق الرق بالانوثه
في نقصان المالكيه وجب ان يستويا في قدر النقصان حتى كان النقصان بقدر النصف كما في
الانوثه اجاب الشيخ بقوله لكن نقصان الانوثه في احد ضربي المالكيه وهو مالكيه النكاح
بالعدم فان المراة تملك المال رقبة ويدا وتصرفا ولا تملك النكاح اصلا فكانت ديتها على النصف
من دية الرجل وهذا اي الانتقاص الحاصل بالرق نقصان في احد ضربي المالكيه لا بالعدم فان
العبد يملك النكاح كالحر ومالكيه المال لم تزل بالكلية فانها ملك الرقبه وملك التصرف والعبد
ان لم يكن اهلا لملك المال فهو اهل للتصرف فيه واهل لاستحقاق اليد عليه فان الماذون يستحق
اليد على كسبه كما سنذكر فوجب نقصان بدله عن دية الحر فان قيل مالكيه النكاح قاصر
في حقه لاقتصارها على المرتين وتوقفها على اذن المولى فصار كل واحد من الملك على النصف
في حقه وذلك يقتضي التنصيف فالجواب ان ذلك ليس لنقصان المالكيه فان مالكيته في ملك
النكاح كالحر لما ذكرنا ان الرق لا ينافي مالكية غير المال وهو النكاح بل هو لتنصيف الحل في حقه
كما بينا انه ينافي كمال الحال في اهلية الكرامات الموضوعة للبشر وليس كلامنا في ذلك

حاجة

ولهذا لم يتكلم في عدم شهادته وغيره والتوقف على اذن المولى لا يدل على النقصان كما في الصبي
بل هو لدفع الضرر عن المولى فان قيل فعلى هذا ينبغي ان ينقص من قيمته ربع دية الحر لنقصانه في احد
ضربي المالكيه بالنصف وكماله في الاخر اجيب بان هذا ثابت باثر ابن مسعود وهو قوله لا تبلغ
بقيمة العبد دية الحر وينقص منها عشرة دراهم ومثل هذا الاثر في حكم المسموع من النبي عليه
السلام فوجب الحمل به قال رحمه الله وهذا عندنا في الماذون انه يتصرف لنفسه الى اخره لما
ذكر ان العبد له ملك تصرف واستحقاق يد وكان ذلك مختلفا فيه اراد ان يثبته فقال
وهذا اي كون العبد اهلا للتصرف في المال ولاستحقاق اليد على المال ثابت عندنا في الماذون فانه
يتصرف لنفسه بطريق الاصالة ويثبت اليد عليه لكنها غير لازمة لخلو الاذن عن العوض كالهبة
وربما اشار بهذا الى دفع ما عسى يقال اذا كانت اليد له بالاذن واجبة وجب ان لا يقبل الحجر بعد
فكان الاذن فك الحجر الثابت بالرق شرعا واثبات اليد له في كسبه كالمكاتب الا ان يده لازمة
لان الاذن بعوض فصار كالبيع فالفرق بين الماذون والمكاتب انما هو بلزوم الاذن وعدمه وعند
الشافعي ليس باهل للتصرف بنفسه ولا لاستحقاق اليد بل يستفيد اليد والتصرف بالاذن
من المولى فيتصرف بطريق النيابة كالوكيل ويده في الاكساب يد نيابة كالمودع وتظهر فائدته
ان الاذن في نوع اذن في الانواع كلها عندنا خلافا له والحجر في نوع بعد الاذن العام لا يصح عندنا
وعنده يصح وان الاذن لم يقبل التوقيت عندنا حتى لو اذن له شهرا او سنة كان ماذونا ابدا
الى الحجر وعنده يقبل قال الشافعي العبد لما لم يكن اهلا للملك لم يكن اهلا لسببه يعني ولا لاستحقاق
اليد ايضا لانها تستفاد من ملك التصرف او ملك الرقبه ولا شيء منهما بمشروع في حقه وقلنا التصرف
انما هو باهلية التكلم غير ساقطة فالتصرف غير ساقط اما الاولى فلان التصرف كلام اعتبر سببا
لحكم واعتبار الكلام انما هو باعتبار صدوره عن الاهل واما الثانية فبالاجماع ولهذا صح توكله وقبلت
رواياته في الدين واخباره في الديانات كالهدايا وطهارة الماء ونجاسته وشهادته بهلال رمضان
وغير ذلك فثبت انه اهل للتصرف ثم ذكر كونه اصلا لاستحقاق اليد بقوله وكذلك الذمة مملوكة
للعبد قابلة للدين وكل ذمة مملوكة قابلة للدين اهل للحاجة فالذمة المملوكة للعبد اهل للحاجة
اما كون الذمة مملوكة للعبد دون المولى فلانها عبارة عن وصف في شخص يصير اهلا للايجاب
والاستيجاب وهو من هذا الوجه لم يصر مملوكا للمولى حتى بقي مخاطبا بحقوق الله وصح اقراره بالحدود
والقصاص والدين ويواخذ به بعد العتق ولو تصرف المولى في ذمته كان اشترى شيئا في ذمته
لا يجوز ولو كانت مملوكة له لما صح الاول وصح الثاني واما كونها قابلة للدين فلثبوت دين الاستهلاك
في ذمته ووجوب الدين في ذمة العبد المحجور اذا اقر به على نفسه حتى لو كفل به شخص يواخذ به
في الحال واما ان كل ذمة مملوكة قابلة للدين اهل للحاجة فلما انها عبارة عن اهلية الشخص
للايجاب والاستيجاب كما ذكرنا ولم يجعل الايجاب والاستيجاب الا لدفع حوائج من هو محتاج
كما في الاحرار ولهذا قلنا لا يحول الايجاب شيء على الله تعالى وتقدس واذا كان اهلا للحاجة كان اهلا
لقضائها والا لوقع في الحرج واذا كان اهلا للقضاء فطريقه اما ملك الرقبة او ملك اليد وادناه ملك

التصرف لان السبب ليس بمقصود لذاته وانما هو مشروع لحكمه فاذا لم يكن اهلا للحكم لم يكن اهلا للسبب

ملك اليد واعلا ملك الرقبة فثبتت الاذن ولما ثبت ان المقتضي للتصرف واليد موجود بين انتفا
المانع بقوله وهو الحكمة اي اليد وذكر الضمير لاجل الخبر وذلك لان لقايل ان يقول ان المقتضي ان كان موجودا
لكن المانع ايضا متحقق وهو ان اليد وسيلة الى ما هو الحكم المقصود لذاته وهو ملك الرقبه واذا لم يكن اهلا
للحكم المقصود يسقط الواسطة وايضا ملك اليد في الاكمال والرق يمنعه فقال المانع منتف لان الحكم
الاصلي اليد دون ملك الرقبة لان ملك الرقبه طرب قدرة شرع لضرورة دفع الحاجة وما شرع لضرورة
دفع الحاجة فهو وسيلة الى دفع الحاجة فملك الرقبة وسيلة الى دفع الحاجة ودفع الحاجه باليد لان تمكنه
من الدفع يحصل بها وكذلك ملك اليد بنفسه خير مال وما لم يكن مالا فالعبد يملكه فملك اليد تملكه العبد
اما انه ليس بمال فلان الحيوان يثبت دينا في الذمة في عقد الكتابة في مقابله ملك اليد ولو كان ملك
اليد مالا لما كان كذلك كما في البيع واذا كان كذلك اي اذا ثبت وجود المقتضي لاهلية التصرف واهليه
استحقاق اليد وانتفى المانع وهو كون اليد وسيله وكون ملك اليد مالا كان العبد اصلا في حكم العقد
الذي هو حكم اي امر اصلي مقصود بالعقد وهو ملك اليد والمولى يخلفه فيما هو من الزوايد وهو ملك
الرقبة لانه شرع وسيله اليه فكان العبد في تصرفه عاملا لنفسه لثبوت حكمه الاصلي له وكان
تصرفه كتصرف رب المال شيئا من مال المضاربة فانه يصح لافادته ملك اليد ثم ان لمشايخنا في ثبوت
الملك للمولى طريقين احدهما ما اشار اليه الشيخ بقوله والمولى يخلفه فيما هو من الزوايد ومعناه ان ملك
الرقبه لا يقع للمولى حكما للتصرف لانه ينعقد للعبد فيكون حكمه له لانه نتيجة تصرفه الا انه لما لم يكن
اهلا للملك تعذر الانتفاع فاستحقه المولى لا بالتصرف بل بطريق الخلافه عن العبد لانه لما اقرب الناس
اليه ولهذا قال ابو حنيفة رحمه الله دين العبد يمنع ملك المولى في كسبه لانه يتلقى الملك من جهته
كالوارث مع المورث فلو انه يملك اكسابه بسبب ملك الرقبة لا بتصرف العبد والثاني ان ملك اليد
يقع للعبد وملك الرقبة للمولى ومع هذا العبد عامل لنفسه لان عمله متى تردد بين ان يقع له وان
يقع لغيره كان واقعا له كالمكاتب فان كسبه للسيد من وجه ولنفسه من وجه نايبا عن المولى
فكذا هذا قوله ولذلك اي ولان الملك يثبت للعبد والمولى يخلفه وان الاذن غير لازم جعلنا العبد
في حكم الملك وفي بقاء الاذن كالوكيل يعني وان كان اصلا في نفس التصرف وملك اليد لما لم يكن اهلا للملك
الرقبه حتى وقع الملك للمولى كان العبد كالوكيل والمولى كالموكل حيث يثبت الملك له ولما كان له حق حجره
بعد الاذن بغير رضاه كما كان للموكل عزل وكيله بغير رضاه كان العبد المأذون في بقاء الاذن بمنزلة
الوكيل قوله في مسايل مرض المولى متعلق بقوله في حكم الملك وقوله وعامه مسايل المأذون اي اكثرها متعلق
ببقاء الاذن مثال الاول ما اذا اذن المولى للعبد في التجارة ثم مرض ثم باع العبد ما كان في يده من تجارته
او اشترى شيئا محابا بغبن فاحش او يسير ثم مات المولى فجميع ما فعل العبد جايز عند ابي حنيفة
من ثلث مال المولى لان الملك لما كان واقعا للمولى كما كان واقعا للموكل في تصرف الوكيل يعتبر العقد بمرض
المولى فتعلق حق ورثته بملكه كما يعتبر تصرف الوكيل بمرض الموكل وكما لو باشر المولى بنفسه وكذلك
الحكم عندهما في المحاباة اليسيرة فاما المحاباة بغبن فاحش فباطلة وان كانت تخرج من الثلث
لان المأذون لا يملكها عندهما كما لو حابا بها في صحة المولى ولو كان المالك حابا بها وارث المولى كانت

المحاباة باطلة كما لو باشرها المولى بنفسه ولو اقر المأذون في مرض المولى بدين او غصب او وديعة قايمة
او مستهلكة او غيرها من ديون التجارة وعلى المولى دين ثبت في صحته بدي من تركته ومن رقبه العبد
ومن كسبه فان فضل شيء فهو للذي اقر له العبد لان الكل ملك المولى فصار كاقراره ففي هذه المسايل
جعل المأذون فيما يرجع الى الملك كالوكيل والمولى بمنزلة الموكل حتى اعتبر مرضه لا مرض العبد ومثال
الثاني ما لو اذن المأذون لعبد في التجارة فحجر المولى الاول لا يحجر الثاني كالوكيل اذا وكل وقد قال الموكل
اعمل برايك لا ينعزل الثاني بعزل الاول ولو مات المولى صارا محجورين كما لو مات الموكل صار معزولين
ويشترط علم المأذون بالحجر لصحته كما يشترط علم الوكيل بالعزل ولو اخرج المأذون من ماله
لم يبق للعبد ولاية قبض ما على غريمه وقت الاذن كالوكيل بالبيع لا يملك قبض الثمن بالعزل ولو جن
المولى بعد الاذن جنونا مطبقا او ارتد وقتل فيه او لحق بدار الحرب يصير العبد محجورا كالوكيل يصير
معزولا ففي هذه المسايل جعل العبد كالوكيل في حق بقاء الاذن واعلم ان الشارحين ذكروا في هذا
الموضع اعتراضات بعضها غير وارد اصلا والوارد يسقط بالتامل فيما ذكرنا حق التامل والله اعلم
قال رحمه الله والرق لا يؤثر في عصمة الدم الى اخره عصمة الدم حرمة تعرضه بالاتلاف
حقا له ولصاحب الشرع وهي على نوعين عندنا مؤثمة وهي التي توجب الاثم والضمان على تقدير التعرض
ثم ان كان التعرض عمدا فالضمان هو القصاص وان كان خطا فالدية والاثم يرتفع في العصمتين
بالكفارة ان كان القتل خطا وبالتوبة والاستغفار ان كان عمدا والرق لا يؤثر في العصمتين بالاسقاط
والتبعيض وانما يؤثر في قيمته لما بينا وانما لم يؤثر في عصمة الدم لانها ان كانت مؤثمة فبالايمان
وان كانت مقومة فبدار الايمان اي بالاحراز بها والعبد في كل واحد منهما مثل الحر بلا نقصان
اما في الايمان فظاهر واما في الاحراز بالدار فلانه يثبت بالقرار فيها بان اسلم او التزم عقد
الذمة والعبد تبع للمولى والمولى محرز بها فالعبد كذلك كساير امواله ولذلك اي ولكون العبد مثل
الحر في العصمة يقتل الحر بالعبد قصاصا وقال الشافعي رحمه الله لا يقتل لان مبنى القصاص
المماثلة في النفسية ولا مماثلة بينهما في ذلك اما الاولى فظاهرة لان القصاص ينبي عن ذلك واما
الثانية فلان نفسية الحر موصوفة بانواع الكرامات التي اختصت بها وصار بها اشرف من
ساير الحيوانات واما نفسية العبد فقد تمكن فيها معنى المالية التي تخل بتلك الكرامات فاختلف
بها فكان دون الحر ولهذا انتقص البدل فامتنع القصاص ولا يلزم عليه قتل الذكر بالانثى مع انها
دونه في الكرامات لان ذلك ثبت بالنص على خلاف القياس والجواب لا نسلم ان نفسية العبد
اختلت بمعنى المالية لان معنى المالية مجاورة لها بطريق التبعية والوصف الذي يبتني عليه
القصاص ويثبت لاجله العصمة وصف اصلي لا ينفك عنه وهو كونه متحملا لامانة الله اذ
التحمل والادا لا يتحقق الا بالبقا والبقا لا يتحقق الا بالعصمة فالتحمل والاداء اللذان هما صفتان
اصليان لا يتحققان الا بالعصمة والحر والعبد في ذلك متساويان وما سوى ذلك من الحرية
والعقل والمالكية والذكورة لا تعلق للقصاص به فلا وجه لمنع القصاص حينئذ واما انتقاص
البدل فلنقصان الاوصاف الزايدة التي هي معتبرة في تنقيص البدل وتكميله ولهذا يقتل

العبد بالحج قال رحمه الله واوجب الرق نقصانا في الجهاد لما قلنا في الحج ان استطاعة الجهاد الى اخره
قد علم مما ذكرنا ان الرقيق فيه جهة الادمية وجهة المالية وباعتبار الاول مالك وباعتبار الثاني
مملوك والحكمة تقتضي ان لا يهمل جهة من الجهتين فجعل منافع بدنه على قسمين نظرا له ولمولاه
فاستثنيت في العبادات التي ليست بمالية خالصة ولا فيها شائبة مال كالصلوة والصوم فلم
يكن للمولى في ذلك حق كما كان له في غير ذلك بطريق التبعية لملك الرقبة ولم يستثن فيما فيه شائبة
مال كالحج والجهاد فلهذا لا يحل له القتال بغير اذن المولى لانه يحتاج فيه الى الكراع والسلاح وذلك لا يحصل
الا بالمال والعبد لا يملكه فاوجب الرق نقصانا في الجهاد ولذلك قلنا انه لا يستوجب السهم الكامل
من الغنيمة لانه اذا حضر فاما ان يقاتل باذن المولى او بعين او لم يقاتل فان كان الثاني فلا شي له لان
حضوره لخدمة المولى لا للقتال كالتاجر وان كان الاول فله الرضخ دون السهم الكامل وعند اهل
الشام له لانه صلى الله عليه وسلم اسهم لعبد يوم خيبر ولعامة العلما حديث فضالة بن عبيد يسهم م
الله صلى الله عليه وسلم كان يرضخ للمماليك ولا يسهم لهم ولان العبد غير مجاهد بنفسه فان
المولى منعه من الخروج والقتال فلا يستوي بينه وبين الحر ولكن يرضخ له اذا قاتل لمعنى التحريض لا يقال
لو قال الامام من قتل قتيلا فله سلبه يدخل فيه الحر والعبد وفي ذلك تسوية بينهما مع ان السلب
قد يكون اكثر من السهم لان استحقاق السلب اما بالقتل او بايجاب الامام ولا تفاوت بينهما في ذلك
بخلاف استحقاق السهم فانه باعتبار معنى الكرامة والعبد لا يساوي الحر فيها الا يرى ان في التنفيل
يسوي بين الفارس والراجل مع عدم تسويتهما في القسمة وما تمسكوا من الحديث فهو محمول على الرضخ
عن عمير مولى ابي سلمة انه قال شهدت خيبر وانا مملوك فلم يسهم لي رسول الله صلى الله وسلم
قال رحمه الله وانقطعت الولايات كلها بالرق الى اخره لما فرغ من بيان تاثير الرق في كمال الحال
في اهلية كرامات البشر في الحل والذمة شرع في تاثيره في انقطاع الولايات فانه ينفي الولاية المتعدية
عن العبد كولاية الشهادة والقضا والتزويج وغيرها لانها تبتني على القدرة الحكمية اذ الولاية تنفيذ
القول على الغير شاء او ابى والرق عجز حكمي فينافيها ولان الاصل فيها ولاية المرء على نفسه ثم التعدي
منه الى الغير ولا ولاية للعبد على نفسه فكيف يتعدى الى الغير ولانقطاع ولايته ابطل ابو حنيفة والامانه
وابو يوسف رحمهما الله امانه لان امانه تصرف على الناس ابتدا وهو ولاية للعبد اما الثانيه فلما
ذكرنا آنفا واما الاولى فلانه لا حق له في الجهاد حتى يكون مسقطا لحقه فيسري منه الى الغير ولان
الامان نوع من الجهاد والعبد غير مالك للجهاد اصلا اما الثانية فظاهر واما الاولى فلانه قد يكون
في الامان نوع مصلحة للمسلمين ليستعدوا للقتال بعد نوع ضعف حصل ولان فيه دفع الشر عنهم
وعند محمد والشافعي وفي رواية عن ابي يوسف رحمهم الله ان امانه صحيح لانه مسلم من اهل النصرة
للدين بما يملكه والامان نصرة بالقول فانه شرع لدفع شر الكفار والنصرة بالقول مملوكة له اذ ليس
فيه ابطال حق المولى عن منافعه بخلاف القتال بالنفس فان فيه ابطال حق المولى فلا يملكه والجواب
ان الامان متردد بين النفع والضرر ولهذا لا يفوض اجابة الكفار اليه ان طلبوا ذلك الا وفيه ابطال
حق المسلمين في الاستغنام والاسترقاق فلا يملكه كالتصرف الذي يوهم الضرر في حق المولى خاصة

فانه لا يملكه كالبيع والشرا لالحاق الضرر بالمولى ففيما فيه الحاق الضرر بالمسلمين اولى فان قيل
فاذا كان العبد ماذونا بالجهاد والمانع الذي ذكرتم موجود وامانه صحيح اجاب الشيخ بانه اذا
كان ماذونا بالجهاد لم يصر اهلا للولاية بسبب الاذن لوجود المنافي وهو الرق لكن الامان بسببه
خرج عن اقسام الولاية لصيرورته شريكا في الغنيمة باستحقاقه الرضخ فيها فاذا امن اسقط
حق نفسه منها فلزمه حكم الامان ثم تعدى الى الغير لعدم تجزيه واذا خرج من باب الولاية لا يكون
ممنوعا كشهادته برؤية هلال رمضان حيث يصح لانها ليست بولاية بل هي التزام وفيه بحث من
وجهين الاول لا نم ثبوت الشركة له في الغنيمة بالاذن فان الرق ينافي مالكية المال بل الشركة
تثبت لمولاه لان رضخ العبد له لا للعبد بدليل ما ذكر في السير الكبير ان العبد المقاتل اذا اعتق بعد
ما اصابوا الغنيمة يرضخ لمولاه منها وحينئذ لا يصح امانه وان كان ماذونا لانه الزام على الغير
ابتدا والثاني ان استحقاق الرضخ لو اوجب الشركة لهم لصح امان المحجور عن القتال لشركته لاستحقاقه
الرضخ كالماذون واللازم باطل لعدم صحة امانه فالملزوم مثله والجواب عن الاول ان حاله في ذلك
كحاله في ساير اكسابه في استحقاقه اهلية التصرف واليد والملك لكن المولى يخلفه في الملك على
ما ذكرنا من احد طريقي المشايخ في ذلك فالشركة ثابتة بالنظر الى ذلك الا يرى ان الماذون المقاتل
لو مات قبل الاحراز والقسمة لا شي لمولاه كما اذا مات من له سهم وعن الثاني بانا لا نم استحقاقه
الرضخ وهو وجه القياس وفي الاستحسان وان كان يستحقه لكونه كالماذون من المولى دلالة لانه
انما حجر لدفع الضرر عنه فاذا فرغ سالما زال الضرر فيثبت منه الاذن دلالة لكن لا يثبت به
الشركة المصححة للامان فان الشركة الثابتة حين الامان هي الموجبة لصحة الامان لانه بطريق
اسقاط حقه واسقاط ما ليس بثابت باطل والشركة في العبد المحجور ليست كذلك لانها تثبت
بعد الفراغ من القتال فحين يثبت الشركة لم يبق وقت الامان وحين الامان لم يكن له الشركة فلا
يفيد هذه الشركة صحة الامان قال رحمه الله وعلى هذا الاصل صح اقراره بالحدود والقصاص اي
وعلى ما ذكرنا من ان الرق لا ينافي مالكيه غير المال من الدم والحيوة صح اقرار العبد بالحدود والقصاص
اي بما يوجبهما لانه مبقى على اصل الحرية في حق الدم والحيوة لعدم تعلق حق المولى بذلك حتى لا يملك المولى اراقة
دمه واتلاف حيوته ولا الاقرار عليه بالحدود والقصاص واذا كان مبقى على ذلك كان اقراره ملاقيا
حق نفسه قصدا فيصح كما يصح من الحر واما اتلاف ماليته التي هي حق المولى فهو ضمني لا يمنع اقراره صحته م
بخلاف اقرار المحجور بالمال فانه لا يصح في حق المولى لملاقاته حقه وهو المالية فيمنع صحته وقد اعترض
عليه بان التزام ما يستلزم الضرر كالتزام الضرر شرعا كالجرح مع ازهاق الروح والسوق
مع الاتلاف فينبغي ان لا يصح اقرار المحجور بالحدود والقصاص لاستلزامه اتلاف حق المولى ولو
اقر بالمال لم يسمع لالتزامه الضرر فكذا اذا التزم ما يستلزم الضرر وايضا قد تعارض هناك
حقان والطريق في ذلك رجحان حق الغير بانا لا نم ان التزام ما يستلزم الضرر كالتزام الضرر
والجرح والسوق لا يصلحان دليلا على ذلك لانهما ليسا بالتزام لان الجرح والسوق فعل حسي علة
للتلف بواسطة الانزهاق والمشي فكان الجارح والسايق متلفين بمباشرة العلة فاما الاقرار

نوم من باب القول وغير علة للتلف بل علة للعلم بوجود المقربه اذا ترجح جهة الصدق بانتفاء التهمة ووجود المقربه ثابت بعلته والفرق بين القول والفعل ثابت شرعا فان فعل الصبي والمجنون معتبر وقولهما غير معتبر ولو اتلف العبد شيئا يواخذ به في الحال ولو اقر به لا يواخذ به اذا لم يصدقه المولى الا بعد العتق فحينئذ لا يصح الحاق القول بالفعل في هذا الباب ولا نسلم ان الطريق في مثله رجحان حق الغير لان رجحان حق الغير فيما اذا كان متهما في حق نفسه ولا تهمة في الاقرار بالحدود والقصاص على نفسه فلا رجحان قال رحمه الله وصح بالسرقة المستهلكة وبالقائمة صح من الماذون وفي المحجور اختلاف معروف الى اخره اقرار العبد ماذونا كان او محجورا بالسرقة المستهلكة صحيح فيقطع ولا يجب الضمان لانه لا تهمة في اقراره والاقرار عند انتفاء التهمة صحيح اما الثانية فظاهر واما الاولى فلان ما يلحقه من الضرر باستيفاء العقوبة منه فوق ما يلحق المولى وقال زفر رحمه الله لا قطع عليه ويوخذ الماذون بالضمان في الحال والمحجور بعد العتق لان اقراره في حق المولى لا في حقه ان كان ماذونا فانه يلاقي ذمته وهو منفك الحجر في ذلك فاما في حق القطع فلاقى نفسه والملك حكم الاذن لم يتناولها والجواب ان وجوب الحد عليه ليس باعتبار انه مال مملوك بل باعتبار انه مخاطب وهو في هذا المعنى كالحر ماذونا كان او محجورا فاقراره فيما يرجع الى استحقاق الجزاء كاقرار الحر ولهذا لا يملك المولى الاقرار عليه بذلك واما الاقرار بالسرقة القائمة اي بسرقة مال قائم في يده بعينه فان كان من الماذون فهو صحيح في حق المال بالاجماع فيرد على المسروق منه وفي حق القطع صحيح عندنا خلافا لزفر رحمه الله والوجه من الجانبين ما مر وان كان من المحجور ففيه اختلاف معروف فعند ابي حنيفة رحمه الله يصح مطلقا فتقطع يده ويرد المال على المسروق منه لان اقراره بالقطع صحيح لما بينا من اعتبار ادميته فيصح بالمال بناء عليه لان بثبوت الشيء يثبت ما هو من ضروراته فان القطع في مال مولاه مستحيل وعند ابي يوسف رحمه الله يصح في حق الحد دون المال لانه اقر بشيئين بالقطع وهو على نفسه فيصح وبالمال وهو على المولى فلا يصح ولاحدهما ينفصل عن الاخر الا يرى انه يثبت المال دون القطع اذا شهد به رجل وامراتان وقد يثبت القطع دون المال كما اذا اقر بسرقة مستهلكة وعند محمد رحمه الله لا يصح اصلا فلا يقطع ولا يرد المال وهو قول زفر رحمه الله لان اقرار المحجور باطل في حق المال فلم يصح في حق القطع ايضا لانه لما بقي المال على ملك المولى لا يمكن ان يقطع فيه وهذا الاختلاف المذكور فيما اذا كذبه المولى وقال المال مالي فاما اذا صدقه فانه يقطع ويرد المال بلا خلاف قال رحمه الله وعلى هذا الاصل قلنا في جنايات العبد خطا ان رقبته تصير جزاء لان العبد ليس من اهل ضمان الى اخره اي وعلى ما ذكرنا ان الرق ينافي مالكية المال وكمال الحال في اهلية كرامات البشر حتى ان ذمته ضعفت قلنا في جنايات العبد خطا ان رقبته تصير للجني عليه جزاء الجناية والوجوب على المولى لا العبد فيجبر المولى على الدفع الا ان يختار الفداء بالارش فحينئذ يخير بين الدفع والفداء وقال الشافعي رحمه الله حكم جنايته على الادمي كاتلافه المال فيقال للمولى اما ان تودي الارش او يباع عليك العبد فيكون الوجوب في الاصل على العبد وفايدة الخلاف تظهر في الاتباع بعد العتق فعنده يواخذ بتكميل الارش بعد العتق وعندنا لا يواخذ له ان الاصل في ضمان الجناية وجوبه على الجاني والشرع اوجب على العاقلة حالة عنه مواساة لعذر الخطا ولا عاقلة للعبد لان العقل بالقرابة وقد انقطع حكمها بالرق بالاجماع فبقي الضمان عليه فيباع فيه ويستوفي ما بقي منه بعد العتق ولنا ان المتلف هنا غير مال فكل ما هو كذلك بيناه في

وجوب الضمان على المتلف والشرع اوجب الضمان صيانة للدماء عن الهدر فيكون صلة في جانب المتلف كانه هبة ابتداء ولهذا لا يصح الكفالة بالدية ولا يجب الزكوة فيها الا بحول بعد القبض واذا كان كذلك فاما ان يجب على العاقلة او على العبد او على المولى لا سبيل الى الاول لعدم العاقلة بالاجماع ولا الى الثاني لان العبد لضعف ذمته لا يقبل الصلات ولهذا لا يجب عليه نفقة الاقارب ولا يملك ان يهب شيئا فتعين ان يكون على المولى لكونه اقرب الناس اليه ولهذا يملك اكسابه والغرم بازاء الغنم والا لزم انتفاء الضمان والغرض وجوبه وهذا خلف والجواب عما استدل به ان قوله الاصل في ضمان الجناية وجوبه على الجاني لا يخلو اما ان يكون يريد به مطلقا او بشرط حريته وكونه عمدا والثاني مسلم وليس بمفيد والاول ممنوع ولئن سلم فالمانع متحقق على ما ذكرنا قوله ولكنه صلة من تتمة قوله ضمان ما ليس بمال والضمير راجع الى الضمان فيكون معناه لكن ضمان ما ليس بمال صلة كما قررنا وقيل هو راجع الى ما ليس بشيء لانه يكون معناه لكن ما ليس بمال صلة وهو ليس بصحيح وقوله الا ان يشاء المولى الفداء متصل بقوله يصير جزاء اي يصير جزاء في جميع الاحوال الا في حال مشيته المولى الفداء فان الواجب حينئذ يصير عائدا الى الاصل وهو الارش فانه هو الاصل في الخطا عند ابي حنيفة رحمه الله والنقل الى الدفع بعارض الرق وعندهما يصير التزام المولى الفداء بمعنى الحوالة كان العبد احال بالواجب على المولى فيعود بالافلاس الى رقبته كما في الحوالة وحاصله ان المولى اذا اختار الفداء كان الارش دينا في ذمته والعبد عبده ولا سبيل للغير عليه عند وعندهما لو ادى الدية والا دفع العبد الى ولي الجناية الا ان يرضى ببيعه في الدية فليس له ان يرجع على العبد لهما ان الاصل ان يكون الجاني مصروفا الى الجناية كما في العمد وانما صير الى الارش في الخطا اذا كان الجاني حرا لتعذر الدفع فكان اختيار المولى الفداء انتقالا من الاصل الى العارض فكان بمعنى الحوالة فاذا توى ما عليه بالافلاس يعود الى الاصل كما في الحوالة ولابي حنيفة رحمه الله ان الاصل في الخطا الارش لانه ثابت بالنص وهو قوله تعالى ومن قتل مومنا خطا الاية وفي العبد انما صير الى الدفع ضرورة انه ليس باهل للصلة فلما ارتفعت الضرورة باختيار المولى الفداء عاد الامر الى الاصل فلا يبطل بالافلاس وقيل هذه المسئلة مبنية على اختلافهم في التفليس فعنده لما لم يكن التفليس معتبرا كان هذا الاختيار من المولى تحويلا لحق الاولياء الى ذمته لا ابطالا وعندهما لما كان التفليس معتبرا فالمال في ذمة المفلس كان تاويا فيكون هذا ابطالا لحقهم وهذا اي الرق يجمع احكامه كما بينا اصل لا يحصى فروعه منها ان القنة والمدبرة والمكاتبة وام الولد اذا اعتقن لهن الخيار سواء كان ازواجهن عبيدا واحرارا عندنا لان العلة ازدياد الملك على الطلاق وان العبد يصلح وصيا لمولاه اذا كانت الورثة صغارا عند ابي حنيفة رحمه الله لان الوصاية ليست بولاية مطلقة بل وكالة من وجه والرق ينافي الارث وغير ذلك مما فيه كثرة قال رحمه الله واما المرض فانه لا ينافي اهلية الحكم ولا اهلية العبارة الى اخره قيل المرض حالة للبدن خارجة عن المجرى الطبيعي وقيل هيئة غير طبيعية في بدن الانسان يجب عنها بالذات افة في الفعل وافته ثلث التغير والنقصان والبطلان فالتغير ان يتخيل الانسان صورا لا وجود لها في الخارج وهذا فاسد لانا نتخيل في حال صحتنا صورا لا وجود لها في الخارج والاولى ان يقال ان يتصور الشيء على خلاف ما عليه لا لافة في الذهن قبله وذلك في الاكتساب والنقصان مثل ان يضعف بصره مثلا والبطلان مثل العمى والحق انه بديهي التصور

وهذه تعريفات لفظيه وانه لاساغ اهلية الحكم اى ثبوته ووجوبه على الاطلاق سواء كان من حقوق
الله او حقوق العباد ولا ساغ اهلية العبارة لانه لاخلل بالعقل ولا يمنعه عن استعماله فيصح ما تعلق بعبارته
من العقود وغيرها لكنه لما كان سبب الموت والموت عجز خالص كان المرض من اسباب العجز اما ان الموت
عجز خالص فظاهر واما ان المرض سببه فلان الموت يحصل بترادف الالام الحاصلة بالمرض ولما كان
الموت علة للخلافة الوارث والغريم فى ماله كان المرض من اسباب تعلق حق الوارث والغريم بماله
اما انه علة للخلافة فلان قابلية المالكية فاتت به والوارث اقرب الناس اليه والمال محل قضا الدين فيجد فلان
خراب الذمة يصير مشغولا بالدين فيخلفه الغريم فيه واذا تبين انه عجز وانه من اسباب تعلق
الحقوق شرعت العبادات عليه بقدر المكنة ليلا يلزم تكليف ما ليس فى الوسع فاجيزت صلوته
قايما وقاعدا ومومياوكان من اسباب الحجر بقدر ما يقع به صيانه حق الوارث والغريم وهو مقدار
الثلثين فى حق الوارث لتعلق حقه بهذا القدر وجميع المال فى حق الغريم ان كان الدين مستغرقا
وما لا يتعلق به حق غريم ولا وارث مثل ما زاد على الدين او على ثلثى ما بقى من الدين او على ثلثى الجميع
عند عدم الدين ومثل ما يتعلق به حاجة المريض كالنفقة واجرة الطبيب والنكاح بمهر المثل ونحوها
لا يؤثر المرض فيه والحجر بالمرض انما يثبت اذا اتصل بالموت مستندا الى اول المرض اما اشتراط الاتصال فلان
علة الحجر مرض يكون من اسباب الموت وهو المرض المميت لا نفس المرض فقبل وجود هذا الوصف لا يثبت الحجر واما
الاستناد فلانه اذا اتصل بالموت اتصف بالاماتة من اوله لان كل جزء من اجزايه مضعف موجب لا يعد
بعده فاضيف الحكم الى الجميع فقيل كل تصرف واقع منه محتمل للفسخ مثل الهبة وبيع المحاباة وجب القول بصحته
للحال فانه احتيج الى النقض لتعلق حق الوارث او الغريم به يتدارك به وكل تصرف لا يحتمل النقض كالاعتاق
مثلا فلا يخلو اما ان يتعلق به حق اولا فان لم يتعلق نفذ فى الحال كما اذا وقع الاعتاق وفى المال وفا بالدين
وهو يخرج من الثلث وان تعلق به كما اذا وقع على حق غريم بان كان العبد المعتق مستغرقا بالدين او على
حق وارث بان كان قيمته زايدة على الثلث جعل المعتق كالمعلق بالموت يعنى حكم المدبر قبل الموت فحكمه
حكم المدبر حتى كان عبدا فى شهادته وساير احكامه وكان القياس ان لا يملك المريض الايصا لما قلنا ان المرض
سبب تعلق حق الغير بالمال وذلك يوجب الحجر والايصا تبرع فلا يصح منه لكونه محجورا كما لا يصح من العبد
لكن الشرع جوز ذلك نظرا له لان الانسان مغرور بامله مقصر فى عمله فيحتاج عند حلول اجله الى
سد خلله وجعل بمقدار الثلث تبين ذلك بقوله صلى الله عليه وسلم ان الله تصدق عليكم بثلث اموالكم
فى اخر اعماركم الحديث وبقوله صلى الله عليه وسلم فى حديث سعد بن مالك الثلث والثلث كثير والعقد
الاجماع على ذلك وكان الاكتفا بالثلث استخلاصا اى ستيثارا له على الورثه بالقليل يعنى الثلث ليعلم بذلك
ان الحجر وتهمة ايثار الاجنبى على الوارث لضغينة كانت اصل فى الايصا فقوله نظرا له تعليل لجواز الايصا
وقوله استخلاصا تعليل لتقدير الثلث ويجوز ان يكون بدلا من نظرا قال رحمه الله ولما تولى الشرع
الايصا للورثه وابطل ايصاءه لهم بطل ذلك صورة الى اخره هذا جواب سوال تقريره ان يقال لما جوز
الشرع الايصا من الثلث كالاجنبى لانه متصرف فى حقه وتقرير الجواب ان الوصية كانت مفوضة
فى ابتداء الاسلام الى المريض بقوله تعالى كتب عليكم اذا حضر احدكم الموت ان ترك خيرا الوصية

للوالدين والاقربين بالمعروف حقا على المتقين وقد كان يجرى فى ذلك ميل الى البعض وما مضارة للبعض
ثم تولى الشرع الايصا للورثة بقوله تعالى يوصيكم الله فى اولادكم وبين النبى عليه السلم بقوله ان الله تعالى
اعطى كل ذى حق حقه الا لا وصية لوارث وابطل اى نسخ ايضا المريض لهم بتوليه بنفسه لعجز العبد
عن التمييز فى مقدار ما يوصى به لجهله بالنفع قال الله تعالى لا تدرون ايهم اقرب لكم نفعا او لقصد
مضارة البعض كما اشار اليه بقوله غير مضار وصية من الله وهذا نسخ تحويل كنسخ القبلة من
بيت المقدس الى الكعبة ولما تولى الشرع الايصاء وابطل ايصاء بطل ايصاء المريض لهم صورة ومعنى
وحقيقة وشبهة اى حقيقة الوصية وشبهتها سواء لان الشرع لما حجر عن ايصال النفع اليهم
صار ذلك حراما وانما كانت الصورة والشبهة كالحقيقة لان الموضع موضع الحرمة والشبهة فيه
كالحقيقة احتياطا مثال الصورة ما اذا باع لوارثه شيئا من التركة فانه لا يصح عند ابى حنيفة
رحمه الله سواء كان بمثل القيمة اولا وعندهما يصح بمثل القيمة او لاكثر لانه ليس فيه ابطال حق
الوارث وهو المالية فكان الوارث والاجنبى فيه سواء ولابى حنيفة رحمه الله انه آثر البعض
بعين من اعيان ماله بقوله وهو محجور عن ذلك لحق ساير الورثه فلا يجوز كما لو اوصى له بشئ اذ حق
الورثه يتعلق بالعين كما يتعلق بالمالية حتى لو اراد بعض الورثه ان يجعل لنفسه بدون رضى الاخرين
لا يملك فلو قصد ايثار البعض ببعض المالية لا يجوز فكذا اذا قصد ايثاره بالعين فلذلك يمتنع
بيعه منه بمثل القيمة وباكثر بخلاف الاجنبى فانه ليس بممنوع عن التصرف معه فعلم ان البيع
من الوارث ايصا صورة من حيث انه ايثار له بصورة العين وان لم يكن ايصا معنى لاسترداده
العوض منه ومثال الايصا معنى الاقارير فانه لو اقر لوارثه بشئ من العين او الدين لا يصح عندنا
وقال الشافعى رحمه الله يصح لان الحجر بالمرض يثبت عن التبرع بما زاد على الثلث مع الاجنبى وعن التبرع
اصلا مع الوارث ولا حجر عليه فى السعى فى خلاص رقبته فيصح اقراره كما فى الصحة ولهذا لو اقر بالوارث
صح مع ان فيه اضرارا بالوارث المعروف فكذا اقراره للوارث ولنا ان فى اقراره للبعض تهمة الكذب
فان الجايز ان يكون غرضه من الاقرار ايصال مقدار من المال اليه ابتدا لا على خبر فيكون وصية من حيث
المعنى وان كان اقرارا صورة فيكون حراما لان شبهة الحرام حرام وكذا لم يصح اقرار المريض باستيفاء
دين لزم الوارث فى صحته لانه ايصال بمالية الدين من حيث المعنى فانها تسلم له بغير عوض ولذا لو
كان الدين على اجنبى والوارث كفيل عنه بطل اقراره باستيفايه لتضمنه براة الوارث عن الدين
او الكفالة وقوله وان لزمه فى الصحه رد لما روى عن ابى يوسف رحمه الله انه لو اقر باستيفاء دين
كان على الوارث فى حال الصحة يجوز لان الوارث لما عامله فى الصحة قد استحق براة ذمته عند اقراره
بالاستيفاء ولا يتغير ذلك الاستحقاق بمرضه كما لو كان دينه على اجنبى فاقر باستيفايه فى مرضه
كان صحيحا فى حق غرماء الصحة وقلنا اقراره بالاستيفاء فى الحاصل اقرار بالدين لان الديون تقضى
بامثالها فيجب للمديون على صاحب الدين عند القبض مثل ما كان عليه فيصير قصاصا بدينه فكان
هذا كالاقرار بالدين فلا يصح بخلاف اقراره بالاستيفاء من الاجنبى لان المنع هناك لحق غرماء الصحة
وحق الغرماء عند المرض لا يتعلق بالدين وانما يتعلق بما يمكن استيفاء منه فلم يصادف اقراره

بالاستيفا محلا لتعلق حقهم به فاما حق الورثة فيتعلق بالعين والدين جميعا لان الوراثة خلافة
فكان اقرانه بالاستيفا يصادف محلا هو مشغول بحق الورثة فلا يجوز مطلقا ولم يذكر الشيخ مثال
الحقيقة لظهوره ومثل للشبهة بقوله وتقومت الجودة يعني اذا باع من الوارث الحنطة الجيدة او النقدة
الجيدة بالردية لا يجوز اذ فيه شبهة الوصية بالجودة فان عدوله عن خلاف الجنس الى الجنس يدل على ان
غرضه ايصال النفع اليه لان الجودة غير متقومة عند المقابلة بالجنس فتقومت في حقه دفعا للضرر
عن الورثة لتعلق حقهم بالاصل والوصف جميعا كما تقومت في حق الصغار دفعا للضرر عنهم حتى لو باع
الاب او الوصي مال الصغير من نفسه او من غيره تتقوم الجودة حتى لم يجز بيع الجيد بالردي اصلا
قال رحمه الله وحجر المريض عن الصلة الا من الثلث لما قلنا الى اخره لما فرغ من ذكر الوصية ومقدارها
ذكر تصرف الميت الذي يكون صلة كالهبة والصدقة والمحاباة وبين انه محجور عن ذلك الا من الثلث
لما قلنا من تعلق حق الغرماء والورثة بماله فان قيل قد علم ذلك من قوله ثم التدارك بالنقض
ان احتيج اليه اجيب بان ذلك لم يدل على محل التصرف وههنا قد بين ان محل تصرف الصلة هو الثلث
ثم بعد ذلك انما صح الى نقضه لحق غريم فحل ذلك كما بين والا فهو صحيح ويجوز ان يكون ذكر
تمهيد الماسي عليه من الفروع بقوله وكذلك قلنا اي ولما قلنا انه محجور عن الصلة فيما وراء الثلث اذا نوى
في مرض موته حقا لله تعالى ماليا سواء وجب ابتداء كالزكوة وصدقة الفطر او صار ماليا بسبب العجز
كالفدية في الصلوة والصوم والا نفاق في الحج كان ذلك من الثلث كالتبرعات وكذلك اذا اوصى بذلك عندنا
وان لم يوص سقط عنه في احكام الدنيا ويؤاخذ به في الاخرة وقال الشافعي رحمه الله ان اداه كان
معتبرا من جميع المال وان لم يؤده فهو دين في ذمته مقدم على الميراث والوصية كديون العباد
اوصى به او لم يوص واستدل على ذلك بحديث الخثعمية حيث شبه فيه دين الله بديون العباد ودیون العباد
تقضى من جميع التركة فكذا دين الله ولانه حق مطالب به ويجري النيابة في ايفائه فيستوفى
من تركته كدين العباد لان المال خلف عن الذمة في حقوق يعني بالمال والوارث نايب عنه ولهذا
تقوم مقامه بعد مماته الا يصافي الاداء فكذا تحمله والجواب ان التركة بموته صارت ملكا للوارث
ولم يجب على الوارث شيء لم يوجد ملكه به وعلى هذا كان الواجب ان لا يتعلق بها ديون العباد ايضا
لكن ثبت ذلك بالنص على خلاف القياس بقوله تعالى من بعد وصية يوصي بها او دين واجمع العلماء
على تقديم الدين فلا يجوز اعتبار حقوق الله بها ولا الحاقها بها لانها ليست في معناها فان الواجب
في حق الله فعل الاداء الا نفس المال وفي حق العباد نفس المال لحاجته اليه فلا يصلح في حق الله اقامة
المال مقام الذمة بعد الموت ولا يمكن جعل الوارث نايبا في الاداء لان الواجب عبادة فلا بد من
فعل من يجب عليه حقيقة او تقديرا وخلافة الوارث تثبت جبرا بلا اختيار من المورث وبمثلها
لا تتادى العبادة واستيفا الواجب لا يجوز الا من الوجه الذي وجب واذا لم يكن ايجابه على التركة
لا يوجد منها الا ان يوصي فيكون نظير الوصية بساير التبرعات فيقدم من الثلث ويجوز
ان يكون محل حديث الخثعمية انه امرها بذلك فلا يكون حجة ولان ملك الوارث في التركة ثابت
بالكتاب وجعل دين الله لدين العباد ثابت بالقياس على دين العباد بخبر الواحد وذلك لا يعارض

الكتاب ولان اقصى ما في الحديث جعل دين الله حق ويمكن ان يكون معناه احق بالقضا وان يكون
احق بالقبول والثاني لا يستلزم الوجوب لجواز قبول النوافل من غير وجوب فهناك فنحوا ز
الحمل عليه ويسقط الاستدلال بالحديث قال رحمه الله ولما تعلق حق الغرماء والورثة بالمال
صورة ومعنى الى اخره قيل هذا اشارة الى الجواب عما قيل ان حق المرتهن تعلق بالمرهون كتعلق
حق الغريم والوارث بالمال في المرض ثم حق المرتهن لا يمنع اعتاق الراهن لبقا ملكه فقال
لما تعلق حق الغرما والورثة بالمال صورة ومعنى في حق انفسهم ومعنى في حق غيرهم صار اعتاقه
واقعا على محل مشغول بعينه اما التعلق معنى فظاهر واما الصورة فلان المريض لا يملك
البيع من وارثه بمثل القيمة وباكثر كما يملك من الاجنبي بمثل القيمة وقد تقدم ذلك قيل
وسوق هذا الكلام يشعر الى ان حق الغريم يتعلق بالمال صورة ومعنى كحق الوارث ولكن نص
في المبسوط ان حق الغرماء يتعلق بالمعنى وهو المالية لا بعين المال وذكر في الذخيرة ان الحر
المحجور بسبب الدين لو باع ماله من احد الغرماء بمثل القيمة يجوز كما لو باعه من اجنبي ولكن
لو قاص الثمن لا يجوز لان في المقاصة ايثار البعض بالقضاء وانه ممنوع عنه كالمريض
وهذه الرواية تدل على ان بيع المريض من الغريم بمثل القيمة يجوز فعلم ان حق الغرماء
يتعلق بالمعنى لا بالصورة فوجه التوفيق بينهما اما الحمل على اختلاف الروايتين واما
بان يحمل الضمير في انفسهم وغيرهم للورثة حتى يكون معنى الكلام تعلق حق الورثة بالمال ل
في حق انفسهم صورة ومعنى فلا يجوز البيع من الوارث لا بمثل القيمة ولا باكثر وتعلق حقهم
بالمال معنى في حق غيرهم من الاجانب والغرماء لا صورة فيجوز البيع من الغريم بمثل القيمة
كالاجنبي ولكن نفي الكلام في تعلق حق الغرماء في حق انفسهم وفي حق غيرهم ويخرج ذلك
من قوله ومعنى في حق غيرهم اي غير الورثة ليشمل الغريم والاجنبي فيكون معناه وتعلق حق
الغرماء في حق غير الورثة وهو انفسهم والاجانب معنى فيجوز البيع للغريم بمثل القيمة
واذا كان المحل مشغولا بحق يدفع وقوع الغير عليه بخلاف اعتاق الراهن فان حق المرتهن
في ملك اليد دون ملك الرقبة فلم يكن المحل وهو الرقبة بعينه مشغولا فلذلك نفذ هذا
اي اعتاق الراهن ولم ينفذ ذلك اي اعتاق المريض بل صار كالمدبر وللقايل ان يقول قد
ذكرتم في الاعتاق ان ملك اليد هو الاصل وملك الرقبة واسطة واذا كان شغل الواسطة
مانعا فشغل الاصل اولى بذلك والجواب ان الاعتاق يقتضي محلا يرد عليه وليس ذلك
اليد وانما هو الرقبة وشغل المحل مانع عن حلول غيره لا غير المحل وهذا اي المرض اصل لا
يحصى فروعه قال رحمه الله واما الحيض والنفاس فانهما لا يعدمان اهلية بوجه
لكن الطهارة للصلوة شرط الى اخره الحيض لغة هو الدم الخارج يقال حاضت الارنب
اي خرج منها شيء كالدم وشرعا دم ينفضه رحم المراة السليمة عن الداء والصغر واحترز
بقوله رحم المراة عن الدم الخارج من غيرها كالجراحة وغيرها وعن دم الاستحاضة فانه دم
عرق وبقوله السليمة عن الداء عن النفساء فانها كالمريضة حتى اعتبر تصرفها من الثلث

وبقوله والصغر عن دم تراه بنت تسع سنين فانه ليس بحيض شرعا والنفاس في الاصل
مصدر نفست المراة بالضم اذا صارت نفساء وبالفتح اذا حاضت وكل واحد منهما من
النفس بمعنى الدم وفي الشرع هو الدم الخارج عقيب الولد فهذا تسمية للدم بالمصدر واما
اشتقاقه من تنفس الرحم او خروج النفس بمعنى الولد فليس بذلك كذا في المغرب وانهما لا يعدمان
اهلية الوجوب ولا اهلية الاداء الا انها لا اخلال بالذمة ولا بالعقل والتمييز ولا بقدرة
البدن فينبغي ان لا يسقط بهما الصلوة لكن الطهارة عنهما للصلوة شرط موافق للقياس
كالطهارة عن ساير الاحداث والانجاس وقد شرعت الصلوة بصفة اليسر فانها وان
وجبت بالقدرة الممكنة لكن في شرعها يسر من حيث انها وجبت خمسا في اليوم والليلة لا
خمسين كما في الامم الماضية ومن حيث ان الحرج مدفوع فيها حتى لو لحق المصلي حرج في القيام
اسقل الى القعود ثم الى الايماء ثم الى الاستلقاء والطهارة تفوت بهما وفي فوت الشرط فوت
الاداء فلا يجب الاداء وفي موضع الحيض والنفاس ما يوجب الحرج في قضاء الصلوات مع كونها مشروعة بصفة
اليسر فان الحيض لما لم يكن اقل من ثلثة ايام كان الواجب داخلا في حد التكرار وكذلك النفاس عادة
فتضاعف الواجبات فيها ويلزم الحرج والمشروع بصفة اليسر لا يليق بالحرج فلذلك اي فللزوم
الحرج وضع اي اسقط القضاء عن الحايض والنفساء واما الصوم فقد جعلت الطهارة عنهما شرطا
لصحته ايضا نصا وهو ما روي انه عليه السلام قال الحائض تدع الصوم والصلوة في ايام اقرائها
وما روي عن عايشة رضي الله عنها انها قالت للسائلة كنا نقضي الصوم ولا نقضي الصلوة لكنه
على خلاف القياس لان الصوم يتادى مع الحدث والجنابة بالاتفاق فيجوز ان يتادى بهما لولا النص
ومع فوت الشرط فوت الاداء فلا يجوز الاداء لفوات الشرط لكنه لا يتعدى الى القضاء وايضا
لم يكن في قضاء الصوم حرج لان الحيض لا يزيد على عشرة ايام فلا يتصور ان يكون مستغرقا لوقت
الصوم وهو الشهر فلم يسقط اصل الصوم اي وجوبه وان سقط اداؤه كمن اغمي عليه يوما وليلة
فان قيل فعلى هذا ينبغي ان يكون النفاس مسقطا اذا استوعب الشهر اجيب بان حكمه ماخوذ
من الحيض فلما لم يكن الحيض مسقطا لم يسقط النفاس ايضا واحكام الحيض والنفاس كثيرة لا يحصى
عددها قال رحمه الله واما الموت فانه عجز كله مناف لاهلية احكام الدنيا مما فيه التكليف
الى اخره اخر الموت عن جميع العوارض السماوية لانه اخر احوال الدنيا وهو عند اهل السنة امر وجودي
لانه ضد الحيوة لقوله خلق الموت والحيوة وعند المعتزلة هو زوال الحيوة فهو امر عدمي وتفسير صاحب
الهداية بزوال الحيوة تفسير بلازمه كذا نقل عن العلامة شمس الائمة الكردري وهو عجز كله ليس
فيه جهة قدرة بخلاف المرض والرق والصغر والجنون فان العجز بها متحقق لكن فيها نوع قدرة وانه
مناف لاهلية احكام الدنيا مما فيه التكليف واحترز به عن الاقسام الاخر على ما ياتي ذكرها لان
التكليف يعتمد القدرة والموت عجز كله فيسقط التكليف بما في الدنيا من زكوة حتى وضعت العبادات
كلها عنه والاحكام على نوعين احكام الدنيا واحكام الاخرة فاما احكام الدنيا فاربعة انواع الاول
ما هو من باب التكليف والثاني ما شرع عليه لحاجة غيره والثالث ما شرع له لحاجته والرابع

ما لا يصلح لقضاء حاجته علم ذلك بالاستقراء وقيل في وجه الحصر ان الحكم المتعلق بالميت لا يخلو اما
ان يكون من باب التكليف او لا فان كان فهو النوع الاول وان لم يكن فلا يخلو اما ان يكون فيه حاجة
لاحد او لا فان كان فلا يخلو من ان يكون حاجة للميت او لغيره فان كان الاول فهو النوع الثالث وان
كان الثاني فلا يخلو من ان يكون الحاجة متعلقة بالعين لامر ظاهر كتعلق حق المودع بالعين فهو النوع
الثاني وان كان لامر باطن كتعلق حق الوارث بقاتل المورث في القصاص فهو النوع الرابع وفساده
ظاهر فاما القسم الاول فقد وضع عنه لفوت عرضه وهو الاداء عن اختيار ولهذا قلنا ان الزكوة
تسقط عن الميت في حكم الدنيا حتى لا يجب اداؤها من التركة خلافا للشافعي رحمه الله بناء على ان المقصود
عنده هو المال حتى لو ظفر الفقير بمال الزكوة كان له ان ياخذ مقدار الزكوة وقد مر وعندنا المقصود
في حقوق الله هو الفعل لا المال وكذلك ساير القرب يسقط في حكم الدنيا ويبقى عليه المأثم وهو حكم
الاخرة والميت كالاحياء في حكم الاخرة على ما سيجيء واعلم ان الشيخ رحمه الله اطلق الغرض ههنا على
الاداء عن اختيار وليس ذلك بمذهب اهل السنة ثم ان الشارحين من اول كلامه بان ذلك غرض
بالنسبة الى المكلف واما بالنسبة الى الشارع فالغرض تحقيق الابتلاء ليظهر ما علم على ما علم
مع بقاء اختيار فيكون مبتلى بين الفعل والترك بالاختيار ومنهم من قال وقع هذا مذهب المعتزلة لان
فايدة الوجوب عندهم الاداء وعندنا تحقيق الابتلاء والمصنف اتبع اصحابنا العراقيين واكثرهم
مايلون الى مذهب المعتزلة لان هذا مذهب الشيخ قبل وهذا ضعيف والوجه هو الاول ولم يظهر
في ضعفه سوى كونه موافقا لاهل الاعتزال ولا استبعاد في ذلك لجواز ان يكون الشيخ قد اختار
ذلك على تقدير ان يكون الغرض مفسرا بالاجل صدر للحلول عن العلة لان اعتبار ذلك بالنسبة
الى المكلف على هذا التفسير غير موجه اما اذا كان مفسرا بالحكم فلا اعتراض عليه لان حكم التكليف
ليس الا الاداء او القضاء كما تبين في باب الاهلية ان من كان اهلا للوجوب ومن لا فلا والله اعلم
قال رحمه الله واما القسم الثاني فانه ان كان حقا متعلقا بالعين الى اخره القسم الثاني وهو ما
شرع عليه لحاجة غيره لا يخلو اما ان يكون حقا متعلقا بعين او دين فان كان الاول كالمرهون والمستاجر
والمبيع والمغصوب والوديعة فانه يبقى ببقاء ذلك العين على تاويل المعين او المذكور لان الغاية بموته
فعله وفعله غير مقصود لان المقصود في حقوق العباد المال والفعل تبع لحاجتهم الى المال فيبقى حقه
في العين بعد موت من كان العين في يده لحصول المقصود وان كان الثاني فلا يخلو اما ان يكون شرع
عليه بطريق الصلة او لا فان كان الثاني كالديون لا يبقى بمجرد الذمة حتى يضم اليه اي الى الذمة
على تاويل المذكور او هو عايد الى المضاف مال او ما يؤكد به الذمم وهو ذمة الكفيل فان الكفالة ضم
ذمة الى ذمة في المطالبة لان ضعف الذمة بالموت فوق الضعف بالرق وذمة الرقيق لا يحتمل الدين
بنفسها اما ان ذمة الرقيق لا يحتمل الدين بنفسها فقد تقدم بيانه واما ان ضعف الذمة
فوق الضعف بالرق فلان الرق يرجى زواله غالبا بالاعتاق لكونه مندوبا اليه والموت لا يرجى
زواله غالبا وان احتمل بطريق الكرامة فقيل ان ذمة الميت لا تحتمل الدين بنفسها بالطريق الاولى
ولهذا قيل ان الكفالة عن الميت المفلس اذا لم يبق كفيلا لا تصح لان الذمة لما خربت بحيث لا تحتمل

الدين بنفسها بالطريق صار الدين كالساقط في حق احكام الدنيا لفوات محله وان بقي في حكم الاخرة ولهذا ذكر على وجه التشبيه فاما خراب الذمة فقد ذكرناه واما صيرورة الدين كالساقط بخراب الذمة فلان ثبوته بالمطالبة والمطالبة قد عدمت فبثبوته قد عدمت اما الاولى فلانه لا تعرف وجوده الا بالمطالبة ولهذا قال في تفسيره وصف في الذمة يظهر اثره في توجه المطالبة واما الثانية فلانها من الميت سفه وعبث ومن غيره غير مشروع واذا عدمت المطالبة عدمت الكفالة لان الكفالة لا لتزام المطالبة لا لالتزام الدين ولهذا بقي الدين على الاصيل بعد الكفالة واستحال حلول الوصف الواحد في محلين فان نوقض بان العبد المحجور اذا اقر بالدين فتكفل عنه رجل صح وان ضعفت ذمته بحيث انها لا تحتمل الدين بنفسها اجاب الشيخ بان ذمة العبد في حقه كاملة لانه حي عاقل بالغ مكلف فيكون محلا للدين والمطالبة ثابتة اذ يتصور ان يصدقه المولى فيطالب في الحال او يعتقه فيطالب بعد العتق فلما تصورت المطالبة في الحال او في ثاني الحال بقيت المطالبة مستحقة عليه فيصح التزامها بالكفالة واذا صحت فيؤخذ الكفيل في الحال وان كان الاصيل غير مطالب به فيه لان تاخرها عن الاصيل مع توجهها لعذر عدم في حق الكفيل فصار كمن كفل عن مفلس حي فانه يؤخذ به في الحال فان قيل اذا كانت ذمته كاملة في حقه وجب ان لا يضم اليها مالية الرقبة كما في الحر اجاب الشيخ بان ضم المالية اليها لاجل احتمال الدين انما هو في حق المولى ليمكن استيفاء الدين من المالية لانها حق المولى اذا ظهر الدين في حقه لا لان ذمته غير كاملة في حقه ولو ابرز الدليل على عدم جواز الكفالة عن الميت المفلس في صورة ان يقال الكفالة ضم ذمة الى ذمة ولم يبق للميت ذمة تضم اليها ذمة فلا تصح الكفالة لسقط السؤال لان بين الاصل وهذا الذي ذكرنا. قول ابي حنيفة رحمه الله وقال ابو يوسف ومحمد والشافعي رحمهم الله تصح الكفالة عن الميت المفلس وان لم يخلف مالا ولا كفيلا لان الدين مطالب به والمطالبة دليل ثبوته في الذمة فتصح ضم ذمة اليها اما ان المطالبة دليل الثبوت فقد بينا من قبل واما ان الدين مطالب به فلانه واجب عليه بعد موته ولهذا لو خلف كفيلا صحت الكفالة ولو لم يكن الدين واجبا لما صحت لان براءة الاصيل توجب براءة الكفيل ولهذا يطالب به في الاخرة بالاجماع والموت لم يشرع مبرئا واذا كان باقيا في حق الاستيفاء وهو فوق المطالبة لانه هو المطلوب علم انه باق في حق المطالبة ايضا الا انها تعذرت لافلاس الميت وعدم قدرته على الاداء والعجز عنها لا يمنع صحة الكفالة كالكفالة عن الحي المفلس وكما لو كان الدين موجلا ويؤيد ذلك عن النبي عليه السلام انه اتي بجنازة انصاري فقال لاصحابه هل على صاحبكم دين فقالوا نعم درهمان او ديناران فامتنع عن الصلوة عليه فقال علي او ابو قتادة رضي الله عنهما علي يا رسول الله فصلى عليه فلو لم يصح الكفالة لما صلى عليه والجواب عنه انا لا نم انه مطالب به فان عدم المطالبة ثابت بالاتفاق وذلك العدم لمعنى في المحل وهو خراب الذمة لا للعجز لمعنى فينا قوله لانه واجب عليه بعد الموت قلنا في حكم الدنيا او في حكم الاخرة والثاني مسلم وليس كلامنا فيه والاول عين النزاع وصحة الكفالة عن الحي المفلس لكمال ذمته واحتمالها الدين فيبقى مستحق المطالبة فان مطالبة المفلس غير مستحيلة خصوصا عند ابي حنيفة رحمه الله فان الافلاس عنده لا يتحقق واما الدين الموجل فالمطالبة فيه متحققة على سبيل التاجيل فيصح التزامها بعقد الكفالة واستدلالهم بالحديث غير صحيح اذ ليس فيه انه كان مفلسا ولئن سلم فليس فيه ما يدل على ان ذلك كانت كفالة

صحيحة مبتدأة او على وجه يصح بنا الاحكام من المطالبة والملازمة والحبس والجبر على القضاء عليها بل احتمل الاقرار واحتمل العدة وهي اقرب الوجوه لان الكفالة للغائب غير صحيح عند الاكثر ولا يصح للمجهول بلا خلاف وكان النبي صلى الله عليه وسلم لا يصلي ما لم يتبين وجه القضاء وقد تبين بالعدة بناء على ظاهر الحال في الوفاء لرسول الله عليه السلام ولهذا اي ولان سقوط الدين عنه لضرورة ضعف الذمة لزمته الديون لزوما مضافا الى سبب صح في حال حيوته بان حفر بئرا في الطريق فتلف فيها شيء بعد موته لزمه ضمان النفس على عاقلته وضمان المال في ماله مع انه لم يبق اهلا لوجوب الحقوق عليه لان سبب الضمان لما وجد في حيوته امكن اسناد الوجوب الى اول السبب وقد كانت الذمة صالحة في ذلك الوقت فوجب القول بالضمان لعدم الضرورة المانعة عنه هذا بيان ما في بعض الشروح في المشار اليه بقوله ولهذا وفيه نظر لبعد عن التقريب فان الشيخ في بيان تاكيد سند منعه ان يكون العدم لعجز فالاظهر فيه ان يقال ولهذا اي ولان العدم لمعنى في محل الدين لا لعجز لمعنى فينا لزمته الديون المذكورة ومطالبتها اذا ترك الميت مالا لصحة المحل في وقت السبب ولو كان عدم المطالبة لعجز بموته عن المطالبة لما طالبنا الديون المذكورة لعجزنا بموته فدل على ان توجه المطالبة وعدمها انما هو باعتبار قابلية المحل فان لم يكن المحل صالحا وقت السبب فلا مطالبة اصلا وان كان صالحا فاما ان يترك ما يؤكد ذمته كالمال والكفيل او لا فان لم يترك صار كان الدين ساقط وان ترك صار خلفا عنها فيطالب به فيصح الضمان عنه وهذا هو المحقق فانا قد ذكرنا ان الموت عجز كله وذلك انما يكون في محل يحله فاما ان يورث في محل اخر عجزا لا يقدر به على المطالبة فباطل لوجود المنافي وهو حيوة المطالب وخلوه عما يضعف شيئا في ذاته ولهذا اي ولان العدم لمعنى في محل الدين لا لعجزنا صح الضمان اذا خلف مالا او كفيلا فانه يصير حينئذ كان الذمة قائمة فيصح ضم ذمة اخرى اليها اما اذا خلف مالا فلانه محل الاستيفاء فيجوز ان يتعلق به كما تعلق في حال مرضه فيكون خلفا عن الذمة واما اذا خلف كفيلا فلبقاء المطالبة عن الكفيل فيجوز ضم ذمة الى ذمته في المطالبة فان قيل قد صح الكفالة عن المديون المفلس اذا قتل عمدا وليس هناك كفيل ولا مال لان الواجب هو القصاص وهو ليس بمال اجيب بان القصاص وان لم يكن مالا لكنه بعرضية ان يصير مالا بعفو البعض او بتمكن الشبهة فلتوهم توجه المطالبة بحمل الدين باقيا لتوهم ترك المال فيصح الكفالة وان كان الاول اي الذي شرع عليه بطريق الصلة كنفقة الزوجات والاولاد والمحارم ونحوها بطل اي سقط بالموت لان ضعف الذمة بالموت فوق الضعف بالرق والرق يمنع ذلك فالموت اولى الا ان يوصي به فيصح من الثلث لان الشرع جوز تصرفه فيه نظرا له ونفع الوصية راجع اليه فيجب تصحيحها نظرا له والله اعلم

قال رحمه الله واما الذي شرع له فبناء على حاجته لان مرافق البشر الى اخره القسم الثالث وهو الذي شرع له وهي المالكية فبناء على حاجته لان مرافق البشر اي ما يرتفقون به من المشروعات انما شرعت لحاجتهم والموت لا ينافي الحاجة فلا ينافي مرافق البشر اما الاولى فلما بينه الشيخ بقوله لان العبودية لازمة للبشر لكونهم محدثين ولا يتصور زوال هذه الصفة عنهم وهي مستلزمة للحاجة لانها تنبئ عن العجز والافتقار واما الثانية فلان الحاجة تنشأ عن العجز ولا عجز فوق الموت فبقي للميت ما تنقضي به حاجته ولذلك بقيت التركة على حكم ملكه عند قيام الديون عليه ولذلك

اى ولبقاء التركة على ملكه لحاجته تقدم جهازه ثم ديونه لان حاجته الى التجهيز اقوى منها الى قضا الدين
الا يرى ان لباسه فى حيوته مقدم على ديونه لمساس حاجته اليه فكذا بعد الممات وهذا اذا لم يتعلق
حق الغرما بالعين اما اذا تعلق كما فى المستاجر والمرهون والمشترى قبل القبض والعبد الجانى ونحوها فصاحب
الحق احق بالعين من صرفها الى التجهيز لتعلق حقه بالعين تعلقا موكدا ولذلك اى ولبقا الحاجة صحت
وصاياه كلها واقعة كانت اى منفذة بان اوصى بنفسه او تبرع او اعتق او دبر او ما اشبه ذلك فى مرضه
او مفوضة الى الورثه بان اوصى ان يعتقوا او يبنوا مسجدا او رباطا او خانا من الثلث ولذلك اى ولبقاء
ما تقضى به الحاجة على حكم ملكه بقيت الكتابة على ملك المولى بالاجماع لان صحتها باعتبار مالكيته ليصير
معتقا ويحصل له البدل مع ذلك بمقابلة فوات ملكه وحاجته الى الامرين باقية بعد موته ليحصل
له الولا ويتخلص عن العذاب قال عليه السلام ايما مسلم اعتق مومنا اعتق الله بكل عضو منه عضوا منه ١
من النار ولذلك اى وللاحتياج الى بقاء الكتابة بقيت الكتابة بعد موت المكاتب عن وفاء عندنا
حتى يودى كتابته ويحكم بعتقه فى اخر جزء من اجزاء حيوته وهو مذهب على وابن مسعود رضى الله
عنهما وقال الشافعى رحمه الله ينفسخ الكتابة ويكون المال كله للمولى وهو مذهب زيد بن ثابت رضى
الله عنه لان الكتابة لو بقيت لبقيت ليعتق المكاتب باداء البدل والميت ليس محلا للعتق ابتدا ولان
الرق من شرطه والميت لا يوصف بالرق ولا يجوز اسناد العتق الى حيوته لان المعلق بالشرط لا يسبق الشرط
وهو الاداء بخلاف ما لو مات المولى لان محل العقد قائم قابل للعتق والمولى انما يصير معتقا عند اداء البدل
بالكلام السابق وقد صح ولزم فموته لا يبطله لان حال نفوذ التصرف اهلية القائل غير شرط كما لو علق
الطلاق بشرط ثم جن واغمى عليه عند وجود الشرط فانه يقع الطلاق ولنا ان المكاتب مالك حكم
عقد الكتابة والكتابة مشروعة لحاجة المكاتب فيبقى بعد وفاته اما الاولى فلان المكاتب ملك
بها يدا وتصرفا من حيث الاكتساب وملكه بها مكاسبه يدا وتصرفا على سبيل اللزوم واما الثانية
فلان مالكية المولى للبدل كما كانت ثابتة بهذا العقد لحاجته الى ملك البدل واحراز الولاء
فكذلك مالكية المكاتب ثابتة به لحاجته الى احراز نفسه وحريته فان الكتابة عقد معاوضة
وتمليك على سبيل الاستحقاق واللزوم فان المولى ملكه به جهة ملك اليد والتصرف ويتملك فى مقابلته
مال الكتابة من حيث المطالبة فكان لكل واحد حق قبل صاحبه بهذا العقد فكما انه بقى بعد موت المولى
يبقى بعد موت المكاتب بل اولى لان حاجته الى الحرية اقوى الحوائج فانها راس مال الحى فى الدنيا اذ الرق
ميت حكما لان الرق اثر الكفر وهو موت حكما الا ترى انه ندب فيه حط بعض البدل عندنا وعند
الشافعى يجب حط ربع البدل قال الله تعالى واتوهم من مال الله الذى اتيكم لتكون اقرب الى حصول
المقصود وهو العتق فاذا جاز بقاء مالكية المولى بعد موته ليصير معتقا فلان يبقى هذه المالكيه لان
يصير معتقا وهو اقوى الحوائج اولى فان قيل بقاء المالكية يستلزم بقاء المملوكيه واللازم منتف
فالملزوم مثله اما الملازمة فلان مالكيته اذا بقيت كان مكاتبا والمكاتب عبد ما بقى عليه درهم
واما انتفا اللازم فلان ابقا المالكية لمعنى الكرامة وتشريف صاحب الشرع بالعتق ولا كرامة
فى ابقاء المملوكية لانها تنبئ عن الذل واذا لم يبق المملوكية والمالكيه لا يتصور ان يكون مكاتبا فقد انفسخ

الكتابه اجاب الشيخ بان المملوكية تابعة فى الباب ومعناه ان بقا المملوكيه يكون تابعا لبقا المالكية
لا مقصودا بنفسه فانا احتجنا الى بقاء المالكية لما قلنا ولا يمكن ذلك الا ببقا المملوكيه ومحليه
التصرف الى وقت الاداء فبقى المملوكية شرطا لتحقق المالكيه وان كانت غير مقصودة والشروط
اتباع فبقيناها تبعا حفظا لهذا العقد المندوب اليه ولهذا لو مات لا عن وفاء او عن مال لا يفى
بدل الكتابة لا ينفسخ العقد حتى لو تبرع به انسان صح وعتق قبيل موته ولقايل ان يقول بقا
المملوكيه تابع لبقا المالكيه مطلقا او نظرا الى جانب المكاتب والاول ممنوع والثانى مسلم لكن يجوز
ان يكون مقصودا بنفسها بالنظر الى المولى ليتمكن من اخذ البدل ويكون المالكيه تابعة على هذا
التقدير وليس احد الاعتبارين ارجح من الاخر فلا يتم الدليل ويمكن ان يجاب عنه بان تمكن المولى
من اخذ البدل ليس باعتبار بقا المملوكيه بل فى مقابلة ما ملكه من ملك اليد وحينئذ لا حاجة
الى ابقا المملوكيه ويجوز ان يكون معناه المملوكية تابعة للمالكية على معنى ان المكاتب ملك يد التصرف
بالعقد وهو المحكم فى باب العتق وملك الرقبة وسيلة اليه على ما مر فاذا ادى البدل حكم بحريته
ولا حرية الا بان يملك رقبة نفسه فاحتيج الى بقاء المملوكيه بصحة القول بحريته ومن مشايخنا
من قال ببقاء المملوكية قصدا لانه لما جاز بقاء مالكية المولى بعد الموت ليصير معتقا جاز ان
يبقى المكاتب مملوكا ليصير حرا اذ المملوكية تنبئ عن الضعف وهو اليق بحال الميت من المالكية والدليل
عليه ان كفنه على مولاه والجواب ان المملوكية ليست من حاجة الميت وانما هى لضرورة اتصافه
بالحرية وسندفع ذلك ما ثباتها تبعا ومنهم من قال بانتفاء المملوكية وجعله حرا باسناد حريته
الى حال حيوته لان البدل كان فى ذمته والذمة تتحول منها الى التركة لخرابها ولهذا حل الاجل
فاذا تحول فرغت ذمته وفراغ ذمته توجب حريته الا انه لا يحكم بحريته ما لم يصل البدل
الى المولى فاذا وصل حكم بحريته فى اخر جزء من حيوته والجواب ان هذا الدليل غير مطابق للمدعى
فان المدعى ان الحرية تستند الى حال حيوته والدليل يدل على ان الحرية تستند الى ما بعد
الموت وان هذا يجوز ان يستدل به على انتفا المالكيه ايضا فيكون الكتابة منفسخة وذلك
تسليم للخصم فظهر ان الحق ما اختاره الشيخ وعليه نقض من وجهين احدهما ان المكاتب لو قتل
خطا وقد ترك وفاء ضمن القاتل قيمته لا ديته ولو مات حرا لضمن ديته والثانى انه لو اوصى
بشى لرجل او اوصى الى رجل لا يجوز وصيته وايصاؤه ولو قذفه رجل بعد موته عن وفاء لا يحد ولو
حكم بحريته لجاز الوصية والايصاء وحد القاذف كما فى ساير الاحرار والجواب عن الاول
ان الضمان مضاف الى الجرح وهو عبد فى تلك الحالة وعن الثانى ان جعله حرا فى اخر جزء من حيوته
لضرورة العتق فلا يظهر فى حق غيره من جواز الوصية والايصاء والاحصان قال رحمه الله
ولهذا اوجبت المواريث بطريق الخلافة عن الميت الى اخره اى ولانه يبقى ما يقضى به حاجة
الميت بعد موته يثبت المواريث بطريق الخلافة لان له حاجة الى من يخلفه فى امواله فاقام
الشرع اقرب الناس اليه مقامه ليكون انتفاعه به كانتفاعه بنفسه نظرا له فان قيل
ثبوت المواريث للوارث اذا كان لبقاء حاجة الميت نظرا له وتعلق حق الغرماء بماله كذلك فالحكم

تقدم الدين على الميراث فالجواب ان نفع تعلق الدين بالمال راجع اليه لان الدين حايل بينه وبين الجنة فكان في تعلقه رفع الحايل فكان نظرا له واما تعلق حق الوارث فانه لا ينتفع به لا في الدنيا ولا في الاخرة غاية ما في الباب انه جعل اقرب الناس اليه اسعاعه كاسعاعه فكانت حاجته الى الاول اقوى فتقدم واقرب الناس اليه من يتصل به نسبا او دينا كاصحاب الفروض والعصبات وذوي الارحام اذا كانوا مسلمين او سببا ودينا كمولى العتاقه ومولى الموالاه والزوج والزوجة المسلمين او دينا بلا نسب ولا سبب كعامه المسلمين حيث يوضع في بيت المال ولهذا قدم اي ولان الموت سبب الخلافه صار التعلق بالموت بخلاف ساير وجوه التعليق سواء كان التعليق اسقاطا كقوله اذا مت فانت حر او تمليكا كالوصية وتعليق التمليك بساير الشروط غير صحيح وذلك ان الموت سبب الخلافة اي علتها وهو امر كاين لا محالة والتعليق بالامر الكاين يتقين ايجاب حق لمن وقع له الايجاب في الحال فيصير التعليق بالموت ايجابا للحال بطريق الخلافه عنه اما ان الموت علة الخلافه فقد تقدم بيانه واما ان التعليق بالامر الكاين ايجاب في الحال فلانتفاء الشك الذي هو لازم التعليق واستوضح الشيخ ذلك بقوله الا يرى ان الخلافه اذا ثبت سببها يعني علق الله وهو مرض الموت يثبت بذلك السبب حق للوارث به يصير المريض محجورا عن تصرف يبطل به ذلك الحق فكذلك اذا ثبت يعني سبب الخلافه بالنص اي بعقد الميت كالتصريح بقوله اوصيت لفلان كذا او قال لعبده انت حر بعد موتي والحاصل من هذا ان ايجاب العبد بالتعليق كايجاب الله تعالى في تعلق الحق في الحال على سبيل التاجيل وهذا لان الايصا اثبات عقد الخلافة في ملك الموصي للموصى له متقدما على الوارث فلا يخلو اما ان يعتبر الحال سببا لاثبات الخلافة كالنسب والولا او تعليق الايجاب حال زوال الملك وهو حال الموت والثاني باطل فتعين الاول فكان السبب منعقدا حال بقاء الملك والحق ثابت لكن على سبيل التاجيل وليس الايصا تصرفا في المال وانما المال من ثمراته فانه لو قال اوصيت بثلث مالي ولا مال له صح حتى لو حصل له مال عند الموت ينفذ في ثلثه فلو كان تصرفا فيه قصدا لكان قيامه شرطا ولانه يثبت الملك للموصى له بموته بلا قبوله كما في المواريث ويتنع بالدين كما يتنع بها الوارث فعلم ان الايصا اثبات الخلافه للحال واذا كان سببا للحال يثبت للموصى له حق في الحال كما يثبت للوارث فينظر بعد ثبوت الحق بثبوت سبب الخلافه فان كان الحق غير لازم كما في الوصية بالمال كان له ولاية ابطاله لان سبب الخلافه وان كان ثابتا لكن الحق الثابت به وهو حق الملك غير لازم لانها خلافة تبرع الا يرى انه لو وهب ونجز الايجاب لم يلزم ما لم يسلم فهذا اولى فلم يلزم سببها ايضا لان المقصود من السبب هو الحكم وان كان الحق لازما باصله مثل حق العتق بالتدبير منع الاعتراض عليه من المولى بما يبطله للزوم هذا الحق في نفسه بسبب اصله وهو العتق فان العتق لازم لا يحتمل النقض فالحق الثابت بناء على سببه كذلك كما في ام الولد وللزوم في سببه اي سبب العتق فان التعليق بساير الشروط لازم لا يحتمل النقض لكونه يمينا فتعليقه بالموت وهو كاين لا محالة وسبب للخلافة اولى باللزوم وانما قال معنى التعليق لان قوله انت حر بعد موتي اضافه لا تعليق صورة ولكن فيه معنى التعليق باعتبار تاخر الحكم عن زمان الايجاب

فكذلك اي فللزوم حق العتق من الوجهين بطل بيع المدبر قال شمس الايمة التدبير يقوى من وجهين احدهما ان المتعلق به لا يحتمل الابطال والثاني انه تعليق بما هو كاين لا محاله وهو موجب للخلافة فلهذا لا يحتمل الابطال بالرجوع بخلاف التعليق بساير الشروط فانه ليس بكاين لا محالة والتدبير المقيد ليس بكاين بيقين والتعليق بمجي راس الشهر ليس بسبب للخلافه والوصية برقبه العبد لغيره تمليك يحتمل الابطال وعلم من هذا ان كلا الامرين لا بد منها وعبر الشيخ عن احدهما بقوله للزوم في نفسه وعن الاخر بقوله وللزوم في سببه ونكر ليدل على التكثير الذي ذكرنا من التعليق بما هو كاين لا محاله وبما هو من اسباب الخلافة وصار ذلك اي المدبر في عدم جواز البيع واستحقاق العتق كام الولد فانها استحقت بسبب الاستيلاد شيئين حق العتق بالاتفاق على ما قلنا من تعليق العتق بالموت وسقوط التقوم حتى لا يضمن بالغصب ولا باعتاق احد الشريكين عند ابي حنيفة رحمه الله وعندهما هي متقومه لان الثابت حق العتق وهو موثر في امتناع البيع دون سقوط التقوم كما في المدبر الا ان المدبر يسعى للغرماء والورثة وام الولد لا يسعى لانها مصروفة الى حاجته الاصلية وهي مقدمه على حق الغرماء والورثه كحاجته الى الجهاز والكفن اما التدبير فليس من اصول الحوايج فيعتبر من الثلث ولابي حنيفه رحمه الله ان التقوم بالاحراز للمالية والاحراز قد ذهب فالتقوم قد ذهب اما الاول فلان ما لا يكون محرزا كالحطب والحشيش والصيد ليس بمتقوم واما الثانيه فلان احرازها للمتعة لا للمالية وبيان ذلك ما قال الشيخ ان الامة في الاصل تحرز لماليتها والمتعة تابعة فيها ولهذا صح شراء اخته من الرضاع وشرا الاجنبيين والامة المجوسية ولم يوجد فيهن المتعه فاذا صارت فراشا بالاستيلاد صارت محصنة محرزه للمتعة كالمنكوحة والماليه فيها تابعة لانه لم يوجد الاحراز في الشرع للامرين مقصودا فصار الاحراز عدما في حق الماليه فكذلك ذهب التقوم وهو عزة الماليه وانتسخت بعزة المتعة وقد ينفصل ملك المتعة عن ملك المالية كما في المنكوحة فيجوز ان يبقى المتعة ويذهب الماليه فتعدى الحكم الاول وهو ثبوت حق العتق في الحال على وجه يمنع من البيع الى المدبر لوجود معناه وهو تعليق العتق بالموت الذي هو كاين سفين دون الثاني وهو سقوط التقوم لعدم ما يوجبه وهو الاحراز للمتعه ولهذا فارقت المدبره ام الولد في السعاية للغرماء او الورثه لان صفة المالية لما لم تبق في ام الولد لا يتعلق به حق الغرماء او الورثه فلا تسعى لهم والمدبره لما احرزت للماليه لا للمتعة تقومت في حقهم فيتعلق لها فلهذا وجب عليها السعايه قال رحمه الله ولهذا قلنا ان المراة تغسل زوجها بعد الموت في عدتها لان الزوج مالك فيبقى ملكه الى انقضا العدة الى اخره اي ولان المالكيه يبقى بعد الموت بقدر ما ينقضي به حاجه الميت قلنا ان المراة تغسل زوجها بعد الموت في عدتها لان الزوج مالك وملكه فيما هو من حوايجه بعد الموت باق فيبقى ملكه الى انقضاء العدة وهذا لان ملك النكاح لا يحتمل التحول الى الورثه فيبقى موقوفا على الزوال بانقضاء العدة ولو ارتفع النكاح فقد ارتفع الى خلف وهو العدة فيقوم

مقامه في بقاء حل المس والنظر للحاجة وقد قالت عايشه رضي الله عنها لو استقبلنا من امرنا ما استدبرنا ما غسلت رسول الله الا نساؤه يعني لو علمنا انه صلى الله عليه وسلم يغسل بعد الوفاة لما غسلته الا نساؤه وقد اوصى ابو بكر الى امراته اسما ان تغسله وكذا ابو موسى الاشعري بخلاف ما لو ماتت المراة فانه لا يغسلها زوجها وقال الشافعي رحمه الله له ذلك لانه صلى الله عليه وسلم قال لعايشه لو مت لغسلتك وصليت عليك (وكفنتك) وعلي رضي الله عنه غسل فاطمة رضي الله عنها ولان الملك جعل كالقايم في حقه لحاجته فكذلك في حقها كذلك لان ملك الحل مشترك بينهما وقلنا انها مملوكة وقد بطلت اهلية المملوكية فلا يبقى لها لان ذلك حق عليها اما انها مملوكة فظاهر واما بطلان اهلية المملوكية فلانها شرعت في الادمي لقضا حاجة المالك على خلاف القياس الى زمان الموت لانه لا يقدر على قضا حوايجه من المملوك بعد الموت وحاجتها ليست حاجة المالك فلم يشرع لحاجتها فلا يبقى بعد الموت والاعاد على موضوعه بالنقض فان المملوكيه شرعت حقا عليها فلو بقيت صارت حقا لها ثم استوضح انقطاع النكاح في جانبها بالكليه بقوله الا يرى انه لا عدة عليه بعدها ولو بقي ضرب من الملك لوجبت مراعاته بالعدة واللازم باطل فالملزوم كذلك واما الملازمة فلان ملك النكاح لم يشرع غير موكد الا يرى انه موكد بالشاهد والمهر وحرمة المصاهرة في حال ثبوته فكذا في حال زواله بالموت كما في جانب الرجل واما بطلان اللازم فلان العدة غير واجبة عليه ولهذا حل له التزوج باختها واربع سواها بلا تراخ والجواب عن قوله صلى الله عليه وسلم لعايشه رضي الله عنها غسلتك ان معناه قمت باسباب غسلك وعن غسل علي فاطمة رضي الله عنها ان ذلك غير ثابت لما روي ان ام ايمن هي التي غسلتها ولو ثبت ان عليا غسلها فذلك لادعايه الخصوصية حيث قال لابن مسعود رضي الله عنه حين انكر عليه ذلك اما علمت ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال فاطمة زوجتك في الدنيا والاخرة قال رحمه الله واما الذي لا يصلح لحاجته فالقصاص الى اخره القسم الرابع وهو الذي لا يصلح لحاجة الميت هو القصاص لان القصاص شرع عقوبة لدرك الثار والقصاص قد وجب عند انقضا الحيوة وقد علمت ان عند ذلك لا يجب له الا ما يضطر اليه لحاجته من تجهيزه وتكفينه وقضا ديونه وتنفيذ وصاياه والقصاص لا يصلح لشي من ذلك وعلى هذا قد يتوهم ان لا يجب القصاص لانه يثبت عند خروجه عن الاهلية فازال ذلك بقوله وقد وقعت الجناية على حق اوليا الميت من وجه فعملنا بالوجهين اما الاول فلانتفاعهم بحيوته فانهم كانوا يستانسون به وينتفعون بماله عند الحاجة وعلى هذا الوجه وجب القصاص للورثه ابتدا لحصول التشفي لهم ولوقوع الجناية على حقهم لا ان يثبت للميت ثم ينتقل اليهم حتى يجري فيه التوارث كما في ساير حقوقه واما الثاني فلان السبب انعقد للميت لان المتلف نفسه وحيوته وكان منتفعا بحيوته اكثر من انتفاع الورثه فكانت الجناية وقعت على حقه ولهذا اي ولما ذكرنا من الوجهين صح عفو المجروح اما عفو الوارث قبل موت المجروح فعلى الوجه الاول استحسانا والقياس ان لا يصح لان حقه ثبت بعد موته فعفوه قبل موته يكون اسقاطا للحق قبل ثبوته وهو باطل واما عفو المجروح فعلى الوجه الثاني كذلك القياس ان لا يصح لان القصاص يجب بعد الموت للوارث لا له لما بينا فعفوه يكون مسقطا حق الغير قبل وجوبه وكلاهما باطل وجه الاستحسان ما ذكرنا من الوجهين وقد ظهرت قوه

اثره يكون العفو مندوبا اليه فيجب تصحيحه بقدر الامكان ولهذا اي ولان القصاص يجب بعد الموت قال ابو حنيفه رحمه الله ان القصاص غير موروث اي لا يثبت على وجه يجري فيه سهام الورثه بل يثبت ابتدا للورثه لما قلنا ان الغرض من القصاص درك الثار اي الحقد ولان يسلم حيوة الاوليا والعشاير بدفع شر القاتل وذلك يرجع اليهم فيكون دليلا على ثبوته لهم ابتدا قال رحمه الله لكن القصاص واحد لانه جزا قتل واحد وكل واحد منهم كانه يملكه وحده الى اخره قيل هذا جواب عما يقال لو كان وجوب القصاص لدرك الثار وسلامة حيوة الاوليا والعشاير وذلك يرجع اليهم لما ملك البعض استيفاءه بدون حضور الباقين وقيل لما اثبت الشيخ انه يثبت للاوليا ابتدا بين انه يثبت لكل واحد منهم كملا فقال لكن القصاص واحد لانه لا يتجزى وما كان كذلك ومستحقوه متعدد فاما ان يثبت لكل واحد كملا او يبطل بالاجماع (ولم يبطل) فيتكامل في حق كل واحد اما الاول فلانه لا يمكن ازالة الحيوة عن بعض المحل دون البعض ولانه ثبت بسبب لا يتجزى وهو القتل واما الثانيه فلولاية الانكاح على ما عرف في موضعه واذا كان كذلك وكل واحد منهم يملك بانفراده فاذا عفى احدهم او استوفاه بطل اصلا لكن في صورة العفو يجب المال للباقين لان امتناع القصاص في حقه من جهته وفي حق الباقين من جهة من عليه القصاص اذ الامتناع لمراعاة الحرمة لبعض نفسه فان بعضها قد حيي بالعفو فصار في معنى الخطا فيجب المال لغير العافي لا للعافي واما الامتناع في مسئلة الاستيفا فمن جانب من له القصاص لعدم تمكنه من الاستيفا بعد فوات المحل كما لا يقدر عليه بعد فواته بالموت فلم يجب شي وملك الكبير استيفاءه اذا كان سايرهم صغارا عند ابي حنيفه رحمه الله لانه تصرف في خالص حقه لا في حق الصغير وقال ابو يوسف ومحمد والشافعي رحمهم الله لا يملك بل يتوقف حتى يكبر الصغار لانه حق مشترك بينهم فلا ينفرد احدهم باستيفايه كالدية وكالعبد المشترك اذا قتل لا يملك احدهما الاستيفا وكالورثه اذا كان بينهم كبير غايب وهذا لان الواجب قصاص واحد يجب للمقتول ثم للورثه ارثا عنه بطريق الخلافة ولهذا يثبت بقدر سهامهم عندهم ويصير نصيب الباقين بعفو احدهم مالا على قدر سهامهم والقصاص غير متجز وجوبا فاما في حق الاستيفا فيجوز ان يتجزى لانه حكم شرعي فيجوز ان يثبت لمستحق الحق في البعض شرعا ولهذا لم يسقط كل الحق بعفو احدهم فكان طريق استيفايه ان يجتمعوا فيتفقوا او ينزلوا منزلة الميت فاما اطلاق الاستيفا لكل واحد يستدعي اثبات الحق لكل واحد كاملا وانه محال لانه تعديد المتحد وفيه اثبات الحكم على خلاف ما يقتضيه السبب وهو الارث والجواب ان وجوبه للاستيفا لانه حكم شرعي يعرف باثره والوجوب فيما يرجع الى الاستيفا لا يتجزى لان الاستيفا لا يتجزى وما لا يتجزى اذا اضيف الى جماعة وسبب ثبوته موجود في حق الكل لكل واحد لا يحتاج الى انزالهم منزلة شخص واحد وبهذا يندفع قولهم انه اثبات المتحد لانا لا نثبت التعدد فيما يرجع الى المحل بل نضيف المتحد الى كل واحد كانه المنفرد به كما اذا قتل جماعة واحدا يقتص الكل به بهذا الطريق فان القتل الحاصل في المحل يضاف الى فعل كل واحد اذا صلح للاضافة اما احد المولَيين فلا ينفرد بالاستيفا لان السبب لم يكمل في حقه لان حق الاستيفا يثبت بالملك وانه ليس بكامل ولهذا لم يكن لاحدهما في الامة المشتركه ولاية التزوج بانفراده اما القرابة فسببه كامل

لاستحقاق الكل وانما لا يثبت عند المزاحمة للتضايق لا لخلل في السبب بمنزلة الديون
المجتمعة في التركه ولا كذلك هيهنا لان المحل لا يقبله فاثبتناه كملا ولا يملك الكبير الحاضر
القصاص اذا كان في الورثه كبير غايب وان كان ثبت للحاضر جميع القصاص لان شبهة
العفو في استيفايه موجودة لاحتمال عفو الغايب والحاضر لم يشعر به وعفو الغايب
صحيح سوا علم بوجوده او لا وهذا المعنى لا يوجد عند صغر بعض الورثه لان الصغير
ليس من اهل العفو وانما يتوهم عفوه بعد بلوغه وشبهة عفو ينوهم اعتراضها لا يمنع
الاستيفا لان حق الكبير ثابت فلا يبطل بشبهة موهومة الاعتراض فان قيل السارق يقطع
بخصومه المودع عند غيبة المالك وان احتمل ان المالك قد وهبه منه او اقرّ له وكذا بغيبة
الشهود مع توهم الرجوع اجيب بان الشيخ اشار الى الجواب بقوله ورجحان جهة وجوده لكونه
مندوبا شرعا يعني اعتبرنا هذا الاحتمال لرجحان جهة وجوده لانه مندوب الى العفو والا
يرغب فيما يندب به الشرع اليه فاما الشاهد فغير مندوب الى الرجوع والمالك غير مندوب
الى الاقرار ولا مامور فلا يعتبر اعتبار الموهوم في هذه المسئلة فان اعتبار الموهوم في هذه
المسئلة يوجب تاخير الاستيفا لا اسقاطه وهناك يوجب اسقاط القطع لانه يسقط
بالتقادم **قال رحمه الله** ولذلك قال ابو حنيفة رحمه الله في الوارث الحاضر اذا اقام
بينة على القصاص ثم حضر الغايب كلف اعادة البينة اي ولان القصاص يجب للورثة ابتدا
لا بطريق الارث قال ابو حنيفة رحمه الله في الوارث الحاضر لمن ادعى على رجل دم ابيه واخوه
غايب واقام بينة على القصاص تقبل ويحبس لتصير ورثته منهما ثم اذا حضر الغايب كلف
اقامة البينة ولا يقضى له بالقصاص ما لم يعدها وقالا لا يكلف لان القصاص واجب
بطريق الارث عندهما واحد الورثه ينتصب خصما فيما يثبت له وعليه من الباقين
الا يرى ان القتل لو كان خطا لم يلزم الاعادة لا ستيفا نصيبه من الدية وله انه ثبت
ان القصاص واجب للوارث ابتدا لا ارثا فلا يكون بعضهم نايبا عن البعض في اثبات حقه
بلا وكالة كما لو اشتروا عبدا فجحد البايع واقام احدهم بينة فبينة الحاضر لا تثبت
في حق الغايب فلا بد من الاعادة ليتمكن من الاستيفا لان كل واحد في حق القصاص
كان ليس معه غيره وثبوته للذي اقام بينه ليس من ضرورة ثبوته لغيره بخلاف الخطا
فان موجبه المال وهو موروث فينتصب كل منهم خصما عن الميت وعن ساير الورثه في
اثباته **قال رحمه الله** واذا انقلب القصاص مالا صار موروثا لان موجب القتل
في الاصل القصاص وعند الضرورة تجب الدية الى اخره قيل هذا جواب عما قالوا ان القصاص
يثبت بطريق الارث بدليل ان خلفه وهو المال موروث بالاجماع فقال واذا انقلب
القصاص مالا بالصلح او بعفو البعض ولشبهة صار موروثا حتى يقضى ديونه وينفذ
وصاياه وتجرى فيه سهام الورثه لان موجب القتل في الاصل القصاص لانه هو المثل
صورة ومعنى وعند الضرورة وهي تعذر الاستيفا تجب الدية خلفا كما تجب القيمة عند

المثل صورة ومعنى فاذا جا الخلف جعل كانه هو الواجب في الاصل لانه يجب بالسبب الذي انعقد
للميت وهو القتل فيستند وجوب الخلف اليه وصار كانه هو الواجب بالقتل كالدية في الخطا
وذلك اي الخلف يصلح لحوايج الميت فجعل موروثا وقوله الا يرى قيل هو توضيح لقوله هو الواجب في الاصل
وقيل هو توضيح لمفارقة الخلف الاصل والاولى ان يجعل قوله واذا انقلب القصاص معطوفا على قوله
واما الذي يصلح لحاجته فالقصاص والنكته في عطف الجملة الفعلية على الاسمية اعتبار الحدوث
مثل زيد قايم وقعد عمرو وقوله الا يرى توضيح لذلك فان العود لما لم يصلح لحاجته لم يتعلق حق الموصى
له به والدية لما صلحت لذلك تعلق بها فاعتبر سهام الورثه في الخلف دون الاصل فكيف افترقا
هيهنا اجاب الشيخ بقوله وفارق الخلف الاصل لاختلاف حالهما فان الاصل لا يصلح لدفع حوايجه
ولا يثبت مع الشبهة والخلف يصلح لذلك ويثبت بها وعند ذلك المفارقة جايزة كالتيمم يفارق الوضو
في اشتراط النية لاختلاف حالهما **قال رحمه الله** ولهذا وجب القصاص للزوج والزوجة لان النكاح
يصح سببا للخلافه الى اخره اي ولان القصاص يجب ابتدا للورثة عند ابي حنيفة رحمه الله ويجب
للمقتول ثم ينتقل الى الورثه بطريق الخلافة عندهما وجب القصاص للزوج والزوجة وقال ابن
ابي ليلى ليس لهما القصاص لان سبب استحقاقهما للعقد والقصاص لا يستحق بالعقد لان المقصود
منه التشفي ويختص به الاقارب ولهذا لم يثبت للموصى له ولنا ان القصاص يثبت خلافة ولذلك
الثار والنكاح يصح سببا للخلافه اي لاستحقاق الارث خلافة كالقرابة حتى لا يتوقف الملك على
القبول ولا يرتد بالرد بخلاف الوصيه ويصح سببا لدرك الثار ايضا لانه سبب المحبة والمحبة بالزوجية
فوق المحبة بالقرابة ولهذا اي ولان النكاح يصلح سببا للقصاص وجب بالزوجية نصيب في الدية
وقال مالك لا يرث الزوج والزوجة من الدية لان وجوبها بعد الموت وبعده تنقطع الزوجية
ولنا انها مال الميت حتى يقضى منها ديونه فيرث جميع ورثته كساير امواله وقد امر النبي صلى الله عليه
وسلم الضحاك بن سفيان ان يورث امراة اشيم الضبابي من عقل زوجها اشيم وهو مذهب عمر وعلي وعامة
الصحابه رضي الله عنهم ثم استوضح المسئلتين بقوله الا يرى ان للزوجية مزية تصرف في الملك اي في المال
فان بين الزوجين بسوطة فيه لم يوجد مثلها في الاقارب فصارت الزوجية وفي بعض النسخ فصار
اي النكاح كالنسب في صلاحية استحقاق القصاص والدية **قال رحمه الله** واما احكام الاخرة
فاربعة ما يجب له وما يجب عليه الى اخره احكام الاخرة بالاستقرار اربعة ما يجب له اي للميت على
الغير من الحقوق المالية والمظالم وما يجب عليه مما اكتسبه في حيوته من المظالم والحقوق وما يلقاه
من ثواب وكرامة بواسطة الايمان والطاعات او ما يلقاه من عقاب وملامة بواسطة المعاصي
والتقصير في الطاعات وقيل في وجه الحصر ان الحكم الثابت في الاخرة لا يخلو اما ان يثبت له على
الغير او لا فالاول هو القسم الاول والثاني لا يخلو اما ان يثبت لغيره او لا فالاول هو القسم الثاني والثاني
لا يخلو اما ان يكون ما يلقاه ثوابا او عقابا او لا فالاول القسم الثالث والثاني الرابع وضعفه لا
يحتاج الى بيانه واستدل على ثبوت الاحكام بقوله لان القبر اي ثبوت هذه الاحكام له باعتبار
ان القبر له كالرحم للماء والمهد للطفل من حيث انه وضع فيه للخروج وللحيوة بعد الفنا والاحكام

منهام

والثاني

الآخرة وهو له روضة دار او حفرة نار واذا كان موضوعا فيه لاحكام الاخرة كان له فيه
حكم الاحيا كما ان للجنين حكم الاحيا في احكام الدنيا وذلك كله اي ما ذكرنا من الاحكام ثابت
في حقه بعد ما مضى عليه فيه الابتلاء في الابتلاء وهو سوال منكر ونكير فان سوال الملكين الابتلاء
او للفتنة ولهذا سميا فتاني القبر فان سفيان الثوري قال اذا سيل من ربك تراى له الشيطان
في صورة تشير الى نفسه اي انا ربك فهذه فتنة عظيمة وقوله تنويها متعلق بالابتلاء اي
جريان الابتلا فيه لتعظيم امره ومباهاته على اقرانه فانه لما سيل واجاب على مقتضى الايمان
امن من فتنة الشيطان فبشر بالرحمة والرضوان وجعل قبره روضة من رياض الجنان ولا
شك ان ذلك اعظم الامن وسبب المباهاة وهذا في حق المسلم اما في حق الكافر فالسوال للتخجيل
لا للاكرام ونرجو الله سبحانه وتعالى المنان بفضله ان يصيره لنا روضة بفضله وكرمه انه
ارحم الراحمين قال رحمه الله باب العوارض المكتسبة وهي نوعان من المرء على نفسه الى اخره
لما فرغ من العوارض السماوية شرع في بيان العوارض المكتسبة وهي نوعان ما يكون من المرء على نفسه
وما يكون من غيره عليه اما الاول فالجهل والسكر والهزل والسفه والخطا والسفر واما الثاني
فالاكراه اما الجهل فهو ما يقابل العلم وانه جعل من الانسان وثابت في حال دون حال كالصغر وجعل
من المكتسبة وان ثبت بلا اختيار العبد لان ازالته مكتسبه وانه اربعة اقسام لانه لا
يخلو من ان يكون عن شبهه اولا والثاني لا يخلو اما ان يكون بتاويل القران اولا فان كان الثاني
فهو النوع الاول وان كان الاول فهو النوع الثاني وان كان عن شبهه فلا يخلو من ان يكون يعذر في جهله
اولا والثاني هو النوع الثالث والاول هو النوع الرابع وحمله على الاستقراء اولى اما الاول وهو الجهل
الباطل بلا شبهة الذي لم يصلح ان يكون عذرا في الاخرة اصلا فالكفر من الكافر لانه مكابرة و
جحود بعد وضوح الدليل فان الدلايل الدالة على وحدانية الله تعالى وكمال قدرته ظاهرة
باهرة لا خفا بها وكذا الدليل على صحة الرسالة من المعجزات ظاهر محسوس في زمانهم وقد نقلت
المعجزات بعدهم الى يومنا هذا بالتواتر فكان انكارها كانكار المحسوس قال الله تعالى وجحدوا بها الدال
واستيقنتها انفسهم ظلما وعلوا فلهذا لم يجعل عذرا بوجه واختلف العلما رحمهم الله في ديانة
الكافر اي في اعتقاده حكما على خلاف ما ثبت في الاسلام كاعتقادهم حل الخمر والخنزير و
غير ذلك فابو حنيفة رحمه الله قال انها تصلح دافعة للتعرض حتى لو باشر ما دانه لا يتعرض
له وهذا بالاتفاق ودافعة لدليل الشرع اي مانعة لاعتبار بلوغه اياهم في الاحكام التي
يحتمل التغيير كتحريم الخمر وتحريم نكاح المحارم ونحوها فيبقى ما كان قبله على الصحة في حقه كما كان
في احكام الدنيا لعدم اعتقادهم صدق المبلغ وعدم روية كلامه حجة وعدم تسليم ولاية
الالزام فيصير الخطاب قاصرا عنهم في احكام الدنيا استدراجا بهم اي تقريبا في العذاب بوجه
لا يشعر ومكرا عليهم وهو الاخذ على غرة وتركا لهم على الجهل وتمهيد العقاب الاخروي
وتحقيقا لقول النبي عليه السلام الدنيا سجن المومن وجنة الكافر ولا خطاب ولا تكليف
في الجنة بل فيها ما تشتهي الانفس والدنيا للكافر كهذه المثابة وقد امرنا الشرع بترك

التعرض لهم اذا قبلوا الذمة بقوله اتركوهم وما يدينون فبقوا على الجهل فاما في حكم لا يحتمل
التبديل فلا يكون ديانتهم دافعة لدليل الشرع فلا يعطى للكفر حكم الصحة بحال ولا يتركون
على ذلك الا بقبول الذمة ويبتنى على هذا اي على ان ديانتهم دافعة ان ابا حنيفة رحمه الله جعل الخطاب
بتحريم الخمر كانه غير نازل في حقهم في احكام الدنيا من التقويم وايجاب الضمان وجواز البيع وما
اشبه ذلك من رهنها والوصية والتصدق بها وكذلك الخنزير حتى كان الخمر والخنزير في حقهم
كالخل والشاة في حقنا وهو قول ابي يوسف ومحمد رحمهما الله خلافا للشافعي وجعل ابو حنيفة رحمه الله
لنكاح المحارم بينهم حكم الصحة اذا دانوا ذلك حتى قال اذا وطيها بذلك ثم اسلما كانا محصنين
لو قذفا حد قاذفهما واذا طلبت المراة بذلك النكاح النفقة قضي بها عنده ولا يفسخ النكاح
حتى يترافعا قال ابو يوسف ومحمد والشافعي رحمهم الله لا يجب النفقة اذا طلبتها بذلك النكاح
ولو رفع احدهما الامر الى القاضي وطلب حكم الاسلام فرق بينهما على ما عرف ذلك في موضعه
قال رحمه الله فان قيل لا خلاف ان الديانة لا تصلح حجة متعدية الا يرى ان المجوسي اذا
تزوج ابنته ثم هلك عنها الى اخره لما ذكر ما يبتنى على الاصل المذكور عند ابي حنيفة رحمه
الله ذكر ما يرد عليه بقوله فان قيل لا خلاف ان الديانة لا تصلح حجة متعدية واستوضح
ذلك بقوله الا يرى ان المجوسي اذا تزوج ابنته ثم هلك عنها وعن ابنة اخرى انهما ترثان الثلثين بالنسب
ولا ترث المنكوحة بالنكاح لان ديانتها لا تصلح حجة على الاخرى فكذلك في ايجاب الحد على
القاذف واستحقاق القضا بالنفقة وايجاب الضمان على متلف الخمر وجب ان لا يجعل حجة
وكلامه فيه ظاهر لا يحتاج الى شرح ثم اجاب عن ذلك بقوله قلنا عنه وفي بعض النسخ قيل
له هذا يناقض اي ما ذكرت من عدم اعتبار الديانة في هذه الصورة يودي الى التناقض
لانا قد اعتبرنا ديانتهم في باب العشر فاخذنا نصف العشر من خمور اهل الذمة وتمام العشر
من خمور اهل الحرب يعني من قيمتها اذا مروا بها على العاشر واوجبنا الاخذ على العاشر حتى
لو لم ياخذ اثم ولو لم يعتبر ديانتهم لما اخذنا منهم شيا كما قال الشافعي رحمه الله وكذا
الانكحة التي هي فاسدة عندنا يقع صحيحة فيما بينهم اذا دانوا بصحتها فان عامة العلماء قالوا
في ذمي تزوج اختين وعشر نسوة ثم فارق احديهما او الست من العشر في حال الكفر بقي نكاح
من بقي اذا اسلموا على الصحة وقال محمد والشافعي رحمهما الله في حربي تزوج خمسا في عقد واحد
او عقود كان له ان يختار الاربع منهن ولو وقع فاسدا لم ينقلب وقال الشافعي رحمه الله
اذا تبايع اهل الذمة الخمر وتقابضوا يوخذ العشر من ثمنها فلو وقع فاسدا لم يثبت الملك على
اصله فثبت ان هذه العقود صحيحة بلا خلاف باعتبار ديانتهم فكان القول بعدم اعتبارها
تناقضا وهذه الديانة التي توجب علينا اخذ العشر واثبات هذه الاحكام لا تسمى متعدية
بالاتفاق مع وجود الالزام فيها بل هي حجة عليهم في اخذ العشر منهم فكذا فيما نحن فيه
فان قيل لو كان اخذ العشر منهم بناء على ديانتهم لوجب العشر او نصفه من الخنزير لانهم
يدينون بتقومه اجاب الشيخ بقوله الا انه لا يوخذ من الخنزير لان حق الاخذ للامام المسلمين

ولاية ح

بالجنانة وليس له حماية الخنزير لنفسه فلا يملك حمايته لغيره واما الخمر فله حمايتها لنفسه للتخليل فيتعدى الى غيره قال رحمه الله وحقيقته الجواب انا لا نجعل الديانة متعدية لان الخمر اذا بقيت متقومة لم يثبت بالديانة الا دفع الالزام الى اخره لما فرغ عن الجواب الجدلي شرع في الجواب على الحقيقة وهو قول الحجب العلة لان السوال ان الديانة لا تصلح حجة متعدية وفيما ذكرت من المسايل جعلت متعدية فقال ان الديانة لا تصلح متعدية ولكنا لم نجعلها في المسايل المذكوره متعدية اما في الخمر فلانها باقية على تقومها في حقهم واذا بقيت متقومة لم يثبت بديانتهم الا دفع الالزام بالدليل اما بقا تقومها فلانها كانت في الاصل متقومة لكن سقط تقومها في الاصل وحيث لم يعتقدوا صدقه بقيت على اصلها واذا كان كذلك فلم يكن الديانه مثبتة للتقوم وانما دفعت الزامنا اياهم بالدليل سقوط التقوم والضمان الى تقوم المحل الثابت بديانتهم لانه شرط لان الضمان لا يجب بتقوم المتلف ولكن باتلاف المتلف ولكونه وصف المحل والمحل باوصافه شروط واذا لم يضف اليه لم يصر الديانة متعدية ولقايل ان يقول لا يجب الضمان ما لم يكن المحل متقوما وقد وجب الضمان فيكون المحل متقوما وحينيذ لا يخلو من ان يكون التقوم في حق المتلف عليه او المتلف او في حقهما لا سبيل الى الثاني والثالث لسقوطه في حق المتلف بالنص فتعين الاول ولزم اسناد الضمان او تعدية الديانة والاول منتف فلزم الثاني والجواب ان هذه مغالطة فان سقوط الضمان قد يكون بالنسبة الى ما عليه فالمراد من سقوطه ان كان الاول فصحيح وليس كلامنا فيه وان كان الثاني فممنوع لان ديانة الخصم تدفع لزوم سقوط ما هو حقه فكان التقوم باعتبار بقائه على الاصل لا بطريق التعدي وكذلك اي وكما ان التقوم شرط الضمان لا علته فاحصان المقذوف كذلك وانما العلة هي القذف لانه الجناية الموجبة للجزاء ولهذا يضاف اليه والكافر بديانته دفع سقوط احصانه الثابت قبل الوطي فبقي على ما كان فيجب الحد على القاذف كقذفه الذي هو الجناية مع وجود شرطه الذي هو الاحصان فكانت الديانة دافعة لا موجبة لعدم وجوب اضافة الحد الى الاحصان قال رحمه الله واما النفقة فانما شرعت بطريق الدفع في الاصل الا يرى ان الاب يحبس بنفقة الابن الصغير الى اخره الجواب عن فصل النفقة اذا طلبتها بذلك النكاح ان النفقة شرعت في الاصل بطريق الدفع اي وجبت لدفع الهلاك عن المنفق عليه لان سببها عجز المنفق عليه ومن اسباب العجز الاحتباس الدايم فان دوامه بلا انفاق يودي الى الهلاك عادة فعلم ان ايجابها على الزوج لدفع الهلاك عن المراة لكونها محبوسة على الدوام لحقه فكانت في طلب النفقة دافعة للهلاك من نفسها بديانتها لبقائها محبوسة لحقه فلا يكون ديانتها موجبة عليه شيا واستوضح ذلك بقوله الا يرى ان الاب يحبس بنفقة الابن الصغير لان الاب بمنع النفقة يصير قاصد الهلاكه اذ لا بقا عادة بدونها فيحل للابن او للقاضي دفع الهلاك عن الصغير العاجز لاجل النفقة بحبسه كما يحل دفع الاب بالقتل اذا قصد قتله ولا يحبس الاب بدين الابن جزاء للظلم بالمماطلة كما لا يقتل الاب قصاصا لان ذلك ليس بطريق الدفع واذا كان كذلك اي قيل يعني ما ذكرنا ان وجوب الضمان والحد والنفقة لم يثبت بالديانة كانت الديانة دافعة لا موجبة بخلاف الميراث فانه صلة مبتداة اي ليس فيه معنى الدفع فلو وجب بديانتها كانت الديانه بذلك موجبة لا دافعة وهذا جواب عما ذكر في السوال من نكاح المجوسي بنته انها لا ترث بالنكاح فان قيل البنت الاخرى ايضا قد دانت بصحة هذا النكاح حيث اعتقدت المجوسية فتكون استحقاق

الزيادة بناء على التزامها بديانتها احسب بانها لما خاصمت الى القاضي في الميراث دل على انها لم تعتقد ذلك قيل قال كثير من المشايخ ان المذكور في هذه المسلة قولهما فاما على قياس قول ابي حنيفه رحمه الله فينبغي ان يستحق الميراث بالزوجية ايضا لان عنده هذا النكاح محكوم عليه بالصحة قال شيخ الاسلام خواهر زاده النكاح وان كان محكوما عليه بالصحة لا يثبت الارث به لانه ثبت لنا بالدليل جواز نكاح المحارم في شريعة ادم عليه السلام ولم يثبت كونه سببا للميراث في دينه فلا يثبت باعتقادهم وديانتهم لانه لا عبرة لديانة الذي في حكم لم يثبت على شرع ولم يثبت على ديانتنا واما نكاح المحارم فانه اذا لم يفسخ بمرافعة احد الزوجين فقد جعل ديانة من لم يرفع الامر الى القاضي دافعة لما الزمه صاحبه لانهما دانا بصحة هذا النكاح حين اقدما على مباشرته فاذا جاء احدهما طالبا لحكم الاسلام فهو الملزم على صاحبه شيئا لم يعتقده والاخر مصر على اعتقاده فيكون دافعا بديانته الزام الغير عليه بخلاف ما لو ترافعا جميعا لانهما قد التزما حكم الاسلام في هذا فيجري عليهما قال رحمه الله هذا جواب قد قال الشيخ الامام الزاهد رحمه الله والجواب الصحيح عندي عن فصل النفقه انهما لما تناكحا فقد دانا بصحته فاخذ الزوج بديانته الى اخره يريد ان ما ذكرنا من الجواب في فصل النفقه جواب قد قيل وكان الشيخ لم يرض بذلك لان ابا يوسف ومحمدا لم يسلما وجوبها بطريق الدفع وجعلاها صلة مبتداة كالميراث وسببها النكاح كما ان سبب الميراث النكاح فاختار جوابا اخر وهو ما قال والجواب الصحيح عندي عن فصل النفقة انهما اي الزوجين لما تناكحا فقد دانا بصحة النكاح وكان من ذلك ان يثبت لزمه فاخذ الزوج بديانته والزم النفقة عليه ولم يصح منازعته في منع النفقة بدعوى فساد النكاح من بعد اقدامه على التزوج لالتزامه موجبه حين الاقدام عليه فلا يملك اسقاطه بلا رضى صاحب الحق بخلاف منازعة من ليس في نكاحها وهي البنت الاخرى في مسئلة الارث لانها لم تلتزم صحة النكاح حيث نازعت في الارث ولم يسبق منها ما يدل على الالتزام فان قيل ان ديانته ان صلحت حجة عليه في الايجاب لم يصلح حجة على القاضي في ايجاب القضاء عليه وقد وجب القضاء عليه بهذه الخصومة اجاب الشيخ بان القاضي انما لزمه القضاء عليه بتقلده دون هذه الخصومة فلا يكون الخصومة ملزمة عليه وانما هي شرط قال رحمه الله واما ابو يوسف ومحمد رحمهما الله فكذلك قالا ايضا الا انهما قالا ان تقوم الخمر واباحة شربها وتقوم الخنزير واباحته كان حكما للرجل اخته في بطن واحد الى اخره هذا معطوف على قوله واما ابو حنيفة رحمه الله فقد قال انها تصلح دافعة للتعرض فهما وافقا ابا حنيفة رحمه الله في ان ديانتهم دافعة للتعرض ولدليل الشرع في الاحكام على ما مر لكنهما خصصا ذلك فيما هو حكم اصلي قبل الخطاب حتى لو لم يرد خطاب لبقي مشروعا في حق المسلمين كتقوم الخمر واباحة شربها وتقوم الخنزير واباحته فانها احكام ثابتة اصلية فاذا قصر الدليل بالديانة بقيت على الامر الاول فاما في حكم ضروري لم يثبت بطريق الاصالة في شريعة قط ولو لم يرد به خطاب لم يمكن ابقاؤه للمسلمين كنكاح المحارم فانه لم يكن حكما ثابتا اصليا يعني بلا ضرورة فان شرعه في شريعة ادم عليه السلام لم يكن الا للضرورة الا يرى انه كان لا يصلح للرجل اخته من بطن واحد في زمن ادم عليه السلام فلم يجز استبقاؤه لقصر الدليل فاذا رفع احدهما الى القاضي وجب عليه فسخه بفساد النكاح واذا وطيها بهذا النكاح سقط احصانه لانه وطي بالنكاح الفاسد فلا يجب

حد القذف قوله ولان حد القذف جواب اخر يعنى ولين سلمنا ان النكاح فيما بينهم صحيح لكن لا يجب
حد القذف لانه من جنس ما يدرا بالشبهات فلا بد من ان يصير قيام دليل تحريم الشرع المحادم شبهة
فى در الحد فان القاذف صادق فى قوله يا زانى لقيام دليل الحرمة وان كان فى زعم المقذوف انه كاذب
وهذا الوجه تشير الى صحة نكاح المحارم وقوله والقضا بالنفقة جواب فصل النفقة والطريق الاول
هو ان نكاح المحارم ليس بامر اصلى واذا لم يكن امرا اصليا لم يجز استيفاؤه لقصور الدليل فلا يجب النفقة
لفساده كالنكاح الفاسد واما على هذا الطريق وفى بعض النسخ على الطريق الثانى وهو ان النكاح صحيح
والحد يسقط بالشبهه وان كان يجب صحة القضا بالنفقه لكنه لا يصح لان النفقة من جنس الصلات
المستحقة بالنكاح ابتداء كالميراث لا انها تجب بطريق الدفع كما قال ابو حنيفة رحمه الله بدليل عدم
اشتراط حاجتها فانها واجبة للغنية ولو كان وجوبها بطريق الدفع لما وجبت لها لا تجب النفقة ،، كما ؟
للصغير على الاب ونفقه الابوين على الولد اذا كان لهم مال واذا كان كذلك فلا يمكن القول
بايجابها عليه لان ديانتها حينيذ تصير موجبة كما قلنا جميعا فى فصل الميراث والجواب لابى حنيفه رحمه
الله عن هذا الكلام انها بطريق الدفع لان حاجتها دايمة بدوام الحبس والحاجة الدايمة لا تندفع
بالمال المقدر وان كان كثيرا اما ان حاجتها دايمة بدوام الحبس فلانها ما دامت فى عصمته تحتاج الى ما تقوم
به وجودها واما انها لا تندفع بالمال المقدر فلانه لا تبقى مع دوام الحبس ولما كان هذا الجواب متكلفا
اختار الشيخ الجواب الذى ذكرناه قال رحمه الله واما الشافعى رحمه الله فانه جعل الديانة دافعة للتعرض
لا غير حتى لا يحد الذمى بشرب الخمر فاما ساير الاحكام فلا يثبت الى اخره لما فرغ من اقوال علماينا شرع
فى بيان قول الشافعى رحمه الله فى ديانه الكافر فانه جعلها دافعة للتعرض لا غير حتى لا يحد الذمى بشرب
الخمر فاما ساير الاحكام مثل التقوم وايجاب الضمان على المتلف وصحة البيع وايجاب النفقه على الزوج
وايجاب الحد على القاذف فلا يقول به لان ديانته ليست بحجة على غيره بل اثرها فى دفع التعرض
لا فى دفع الخطاب لان خطاب نهى التحريم تناول الكافر كالمسلم وقد بلغه الخطاب حقيقه او تقديرا
بالاشاعة فى دار الاسلام وهو من اهل الدار والكافر متعنت والجهل الا على سبيل التعنت ليس
بعذر فالتعنت اولى الا ان الشرع امرنا ان لا نتعرض لهم بسبب عقد الذمة وذلك لا يدل على صحة
ما دانوا به من الاحكام كما لا يدل على صحة ما دانوا به من الكفر والجواب عن كلام الشافعى رحمه الله ان ترك
التعرض يستلزم ما ذكرنا من تقويم الاموال واحصان النفوس فلا يوجد بدونه وذلك لان تقويم الاموال
واحصان النفوس من باب العصمة والعصمة هى الحفظ عن التعرض ونحن امرنا بالحفظ عن التعرض فيكون ما
مورين بتقويم الاموال واحصان النفوس فالعمل يتحقق حفظ نفوسهم واموالهم بديانتهم عملا بالمامور به
ايضا وترك التعرض واما العمل بخلاف ذلك وهو ترك التقوم كما قال الشافعى رحمه الله ترك بالمامور به فان العمل ؟
ترك التقوم يستلزم التعرض ويصير ما فرض دافعا للتعرض غير دافع له هذا خلف وقد بينا قبل هذا
ما يبطل مذهبه من قصور الخطاب عنهم ومن الفرق بين ما يدينون من الكفر وغيره وتبين من هذا
الجواب الذى ذكرنا ان ما قلنا من تقويم الاموال واحصان النفوس من قبيل الدفع لا من قبيل الالزام
ولا يلزم جعل ديانته متعديه قال رحمه الله ولا يلزم استحلالهم الربوا لان ذلك ليس بديانة

بل هو فسق فى ديانتهم لان من اصل ديانتهم تحريم الربوا وذلك مثل خيانتهم فيما ايتمنوا فى كتبهم لانهم نهوا
عنه فكذلك الربوا وذلك كاستحلالهم الزنا يجوز ان يكون هذا نقضا اجماليا على اقوال العلماء
المذكورة فانهم اجمعين قالوا ان ديانة الكافر معتبرة فى عدم التعرض و لزم ديانتهم استحلال
الربوا فان الذمى اذا اشترى درهما بدرهمين ثم ترافعا الى قاض او اسلما او اسلم احدهما فان نقضه
واجب كما لو باشره مسلم وهذا تعرض لهم واجاب الشيخ عن ذلك ليس بديانه بل هو فسق بانه ذلك ؟
فى ديانتهم لان من اصل ديانتهم تحريم الربوا قال الله تعالى واخذهم الربوا وقد نهوا عنه وذلك
اى استحلال الربوا منهم فى كونه فسقا مثل خيانتهم فيما ايتمنوا فى كتبهم من تغيير الاحكام وتبديل
صفات رسول الله صلى الله عليه وسلم لانهم نهوا عنه اى عن الخيانة على تاويل المذكور وتلك الخيانه
منهم فسق لا تدين ولهذا ذمهم الله تعالى بقوله تعالى يحرفون الكلم عن مواضعه فكذلك الربوا
واستحلال الربوا منهم كاستحلال الزنا حيث لا يعتبر فى حقهم ويجب اقامة الحد عليهم لانه
فسق وليس بديانة ولهذا يستثنى عليهم هذه الاشيا فى عقد الذمة فيشترط عليهم ان لا يربوا
ولا يسرقوا ولا يقتلوا فان قيل استحلال الربوا فسق فى حق اليهود لتحقق النهى فى حقهم دون غيرهم ولا يزنوا ؟
من المجوس وعبدة الاوثان اجيب بان شرع تحريم الربوا عام ولم يكن الربوا مشروعا فى دين من الاديان
لانه من باب الظلم وهو حرام فى الاديان كلها ولم يكن عقد الذمة مشروعا فى ذلك الوقت ليعتبر مانعا
من بلوغ الخطاب فثبت التحريم فى حق الجميع وفيه بحث لان الديانه هى المانعة عن بلوغ الخطاب
لا عقد الذمة الا يرى انا نصحح نكاح المحارم للمجوس مع النهى الوارد لاهل الكتاب عن ذلك وعدم كون عقد
الذمة مشروعا فى ذلك الوقت باعتبار منع ديانتهم عن بلوغ الخطاب وحينئذ يجوز ان يكون تدينهم
استحلال الربوا يمنع بلوغ الخطاب اياهم فلا يكون نهى تحريم الربوا عاما ولعل الاولى ان يقال فى الجواب
ان لم تجعل الديانة منهم مانعة عن بلوغ الخطاب فلا اشكال عليه لكون نهى التحريم عاما فيكون الربوا
حراما فى جميع الاديان كالزنا واما اصحابنا فانهم جعلوها مانعة عنه لما تقدم فوجب عليهم
ان يقولوا على اصلهم ان العقل قد يدرك حسن بعض الاشيا و قبحه والظلم من ذلك والربوا ظلم
فيكون حراما عند من نزل عليه وعند من لم ينزل فتكون كالزنا فلا يكون تدينا والله اعلم
قال رحمه الله واما القسم الثانى فجهل صاحب الهوى فى صفات الله تعالى واحكام الاخرة وجهل
الباغى لانه مخالف للدليل الواضح الصحيح الى اخره القسم الثانى من اقسام الجهل جهل صاحب الهوى فى صفات جهل ؟
الله تعالى كجهل المعتزلة وجهل المشبهة بصفات الله فان المعتزلة ينفون الصفات والمشبهه
يجوزون حدوث صفات وزوالها عنه مشبهين فى ذلك بخلقه وهذا الجهل باطل لا يصلح عذرا فى الاخرة
لانه مخالف للدليل الواضح نقلا وعقلا اما الاول فقوله تعالى ولا يحيطون بشىء من علمه وقال ان الله
سميع بصير وغير ذلك مما ورد فى التنزيل وغيره واما الثانى فهو ان الحوادث كما دلت على وجود
الصانع دلت على كونه متصفا بصفات الكمال فان العقل يستحيل ان يحكم بعالم لا علم له وقادر
لا قدرة له وقد دل ايضا على انه تعالى قديم وان ما هو محل الحوادث حادث فلا يجوز ان يكون
صفاته حادثة لا ستلزامه حدوث الذات وموضع هذا البحث اصول الكلام فلنكتف بهذا

القدر ههنا وكذا الجهل باحكام الاخرة كجهل المعتزلة بسوال منكر ونكير وعذاب القبر والميزان والشفاعة
لاهل الكبائر وجواز العفو عما دون الشرك وجواز اخراج اهل الكبائر الموحدين من النار وكجهل الجهمية
بخلود الجنة والنار واهلهما جهل باطل لان الدلايل من الكتاب والسنة ناطقة بها فلا يكون
عذرا في الاخرة كجهل الكافر وكذا جهل الباغي وهو الذي خرج عن طاعة الامام الحق بتاويل باطل
على ظن انه على الحق والامام على الباطل لا يصلح عذرا لانه يخالف الدليل الا انه مخالف الواضح فان
الدلايل على كون الامام على الحق كالخلفاء الراشدين رضي الله عنهم لا تخفى ويعد جاحدها معاندا واهل
الفتنة الواقعة بين علي ومعاوية واتفق الفريقان على احد الحكمين من كل جانب حكم والقصة
مشهورة فكان جهلا باطلا كالاول يعني الكفر الا انه اي صاحب الهوى او الباغي متاول بالقران اي متمسك
به وما اوله على قدر رايه فان نافي الصفات تمسك بان الله تعالى وصف ذاته بالوحدانية في القران
ونزه نفسه عن الشريك فلو اثبتنا صفات لكانت قديمة ولكانت غير الذات واثبات ذلك
مناف للتوحيد ومجوز الحدوث في الصفات تشبث بقوله تعالى وجاء ربك هل ينظرون الا
ان ياتيهم الله في ظلل من الغمام وقوله او ياتي ربك والباغي احتج بقوله تعالى ان الحكم الا لله
ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده يدخله نارا خالدا فيها ومن يقتل مومنا متعمدا الاية
فيكون جهله دون جهل الاول ولكنه اي صاحب الهوى او الباغي لما كان من المسلمين فانه بالهوى
والبغي لم يخرج عن الاسلام اذا لم يكن غاليا في هواه او كان ممن ينتحل الاسلام يعني اذا غلا حتى
كفر كغلاة الروافض والمجسمة وجب علينا مناظرته والزامه قبول الحق ولم نعمل بتاويله الفاسد
حتى اذا استحل الباغي الاموال والدماء بتاويل ان مباشرة الذنب كفر لا نحكم باباحتها
في حقه كما حكمنا باباحة الخمر في حق الكافر بديانته لانه يعتقد الاسلام حقا فامكن مناظرته
والزام الحجة عليه فقلنا في الباغي اذا اتلف مال العادل او نفسه ولا منعة له يضمن كما لو اتلف
غير الباغي لبقاء ولاية الالزام بالدليل وكما يلزمه الضمان كذلك يلزمه ساير الاحكام لانه مسلم وولاية
الالزام باقية واما اذا صار له منعة سقط عنه ولاية الالزام فوجب العمل بتاويله الفاسد
فلم يوخذ بضمان بعد توبته في نفس ولا مال كما لا يوخذ اهل الحرب بعد الاسلام وقال الشافعي
رحمه الله يلزمه الضمان بعد منعته لانه مسلم ملتزم احكام الاسلام فيجب الضمان عليه
لانه من احكام الاسلام ولا عبرة لتاويله وكيف يعتبر اعتقاده بعد التزام احكام الاسلام
لاثبات امر على خلافه بخلاف الحربي لانه غير ملتزم احكام الاسلام ولنا حديث الزهري
قال وقعت الفتنة واصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم متوافرون فاتفقوا على ان كل دم
اريق ومال اتلف بتاويل القران فهو موضوع وكل فرج استحل بتاويل القران فهو موضوع وهذا
اذا هلك المال في يده فاما اذا كان قايما وجب رده على صاحبه لانه لا يملكه بالاخذ كما لا يملك
مال اهل البغي والحاصل ان المغير للحكم التاويل والمنعة فاذا تجرد احدهما لا يتغير الحكم حتى
ان قوما غلبوا على مدينة بلا تاويل واستهلكوا الاموال والانفس ثم ظهر عليهم اخذوا بجميع
ذلك قوله ووجبت المجاهدة معطوف على قوله فوجب العمل بتاويله الفاسد ووجبت

المجاهدة لمحاربتهم اي لاجلها بطريق الدفع لا ان تجب ابتداء كما في الكفار فان عليا رضي الله عنه
قال للخوارج في خطبته وان تقاتلونا يعني حتى تعزموا على القتال بالتجمع حتى لو لم يعزموا لا نتعرض يقاتلوكم حتى ح
لهم بالقتل فاذا تجمعوا وعزموا على القتال وجب قتالهم قال الله تعالى فان بغت احداهما على الاخرى
فقاتلوا التي تبغي ولانهم قصدوا الفتنة وتسكينها من باب الدين ففي التقاعد فقتالهم نهي عن المنكر
وهو فرض الامام فيه علي رضي الله عنه فانه قام بقتالهم وقال اني امرت بقتال المارقين
والناكثين والقاسطين ووجب قتل اسرائهم والتذفيف على جرحاهم اي اتمام القتل اذا بقي لهم
فئة واما اذا لم يبق فلا يفعل شي من ذلك فان قيل كيف وجبت المجاهدة وقتل الاسرى و
التذفيف وقد روي عن ابي حنيفة رحمه الله انه قال لاحد في الفتنة كن حلسا من احلاس بيتك
اجيب بان ذلك محمول على حال عدم الامام لان نصرة الامام الحق واجبة ما امكن ما قاتلونا ولم
يضمن نحن اموالهم ودماءهم ولم نحرم عن الميراث لان العلة وهي الاتصال بالميت موجودة
والموانع منتفية لانهم في دار الاسلام ولم يوجد اختلاف الدينين والقتل الموجود حق
اي بحق كالقتل رجما او قصاصا فلا يصلح سببا للحرمان لانه عقوبة شرعت جزاء على
المحظور وهذا القتل غير محظور وهم لم يحرموا ايضا عن الميراث حتى لو قتل الباغي اخاه العادل ل
ورثه عند ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله وقال ابو يوسف رحمه الله لا يرثه لانه قتل بغير حق
فكان سببا للحرمان كما لو قتله ظلما بلا تاويل لان اعتقاد تاويله لا يكون حجة على غيره كما في
اهل الحرب فان تاثير المنعة في سقوط الضمان لا في حكم التوريث فكذا في اهل البغي وقلنا ان القتل
منهم في حكم الدنيا بشرط المنعة في حكم الجهاد بناء على ديانتهم لانهم يعتقدون انهم
على الحق وخصومهم على الباطل فكان قتالهم جهادا في زعمهم وامرا بالمعروف ونهيا عن المنكر
وان كان باطلا في الحقيقة كما ان قتالنا معهم كذلك فيستوي الفريقان بتاويل الدين في
الاحكام وان اختلفا في الاثام كما في سقوط الضمان والجواب عن قول ابي يوسف رحمه الله
وان قوله اعتقاده تاويله لا يكون حجة على غيره متناقض لانا جعلنا اعتقاده تاويله حجة
في حكم سقوط الضمان بجعل التاويل الفاسد منه كالصحيح لانقطاع ولاية الالزام بالمنعة
بالاتفاق فكذا في حكم التوريث دفعا للتناقض وهذا اذا قتله وقال كنت على الحق وانا الآن على
الحق واما اذا قال وانا على الباطل فلا يرثه بالاتفاق ووجب حبس اموال البغي زجرا لهم عن البغي و اهل
عقوبة كما وجب قتل نفوسهم لذلك ولكن لم نملكها لان اصل الدار واحد ووحدتها تنافي
تملكها اما الاولى فظاهر لانها دار الاسلام واما الثانية فلان الملك بالاستيلاء لا يثبت
ما لم يتم بالاحراز بدار تخالف الدار المستولى عليها ولهذا لما قيل لعلي رضي الله عنه يوم
الجمل الا نقسم ما افاء الله علينا قال فمن يأخذ منكم عايشة رضي الله عنها اظهارا لخطائهم
فيما طلبوا وقد جمعوا ما اصاب من عسكر اهل نهروان في رحبة الكوفة فمن كان يعرف شيا
اخذه فان قيل فعلى هذا يجب ان لا يسقط الضمان اجاب الشيخ بقوله وهي بحكم الديانة
مختلفة يعني انها وان كانت في الاصل واحدة لكنها بحكم الديانة مختلفة حيث اعتقد كل واحد

من الفريقين ان الاخر على الباطل وازدماهم مباحة فثبت العصمة من وجه دون وجه فلم
يجب الضمان بالشك ولم يجب الملك بالشبهة عملا بالدليلين بخلاف اهل الحرب لان الدار مختلفة
والمنعة متباينة من كل وجه فبطلت العصمة لنا في حقهم ولهم في حقنا من كل وجه فملكنا اموالهم
ولا يجب الضمان قال رحمه الله وكذلك جهل من خالف في اجتهاده الكتاب والسنة من علما الشريعة
وايمة الفقه او عمل بالغريب من السنة على خلاف الكتاب او السنة المشهورة الى اخره اي وكجهل الباغي
وصاحب الهوى جهل من خالف في اجتهاده الكتاب او السنة من علما الشريعة وايمة الفقه او عمل
بالغريب من السنة على خلاف الكتاب او السنة المشهورة فمردود وباطل ليس بعذر اصلا مثل الفتوى
ببيع امهات الاولاد افتى به بشر المريسي وداود الاصبهاني ومن تابعه من اصحاب الظاهر والروافض
والشافعي في قول لما روي عن جابر بن عبد الله انه قال كنا نبيع امهات الاولاد على عهد رسول الله صلى الله
عليه وسلم ولان المالية والمحلية للبيع قبل الولادة معلومة فيها بيقين فلا ترتفع بعد الولادة
بالشك وعند جمهور العلما لا يجوز بيعها للاثار المشهورة مثل قوله صلى الله عليه وسلم لمارية اعتقها
ولدها اي امة ولدت من سيدها فهي معتقة عن دبر منه وما روى ابن المسيب انه صلى الله عليه
وسلم قال يعتق امهات الاولاد من غير الثلث وان لا يبعن في دين وما روي عن عمر انه كان ينادي على
المنبر الا ان بيع امهات الاولاد حرام ولا رق عليها بعد موت مولاها وقد تلقاها القرن الثاني بالقبول
وانعقد الاجماع فكان القول بالجواز مخالفا للاحاديث المشهورة والاجماع فكان مردودا قال صاحب
المنار وانعقد الاجماع على عدم الجواز والاجماع ثابت بالكتاب فكانت مخالفة للكتاب مخالفة للاجماع
وهذا اشارة منه الى بيع امهات الاولاد نظير مخالفة الكتاب وليس بمتعين لذلك فانه يجوز ان يكون
من قبيل العمل بالغريب على خلاف السنة المشهورة ومثل القول بالقصاص في القسامة فان القتيل
اذا وجد في محلة ولا يدرى قاتله تجب القسامة على اهلها والدية على العاقلة عندنا ولا يجب القصاص
وقال مالك والشافعي في القديم واحمد ان كان بين القتيل واهل المحلة عداوة ظاهرة او لوث وهو
ما يغلب على ظن القاضي والسامع صدق المدعي يؤمر الولي بان يعين القاتل منهم ثم يحلف الولي خمسين
يمينا انه قتله عمدا فاذا حلف يقتص منه لقوله صلى الله عليه وسلم لاوليا المقتول الذي وجد
في خيبر اتحلفون وتستحقون دم صاحبكم الحديث اي دم قاتل صاحبكم وهذا مخالف للاحاديث المشهورة
فانه صلى الله عليه وسلم قضى بالقسامة والدية على اليهود في قتيل وجد بين اظهرهم وروى زياد بن
ابي مريم ان رجلا جا الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال اني وجدت اخي قتيلا في بني فلان
فقال اختر من شيوخهم خمسين رجلا فيحلفون بالله ما قتلناه ولا علمنا له قاتلا فقال وليس
لي من اخي الا هذا قال نعم ولك مائة من الابل ولان عمر رضي الله عنه قضى بالقسامة والدية في قتيل
وجد بين وادعة وارحب وكان الى وادعة اقرب فقالوا لا تدفع ايماننا عن اموالنا ولا اموالنا
عن ايماننا فقال حقنتم دماكم بايمانكم واغرمكم الدية بوجود القتيل بين اظهركم وكان ذلك بمحضر
من الصحابة ولم ينكر عليه احد فحل ذلك محل الاجماع فكان القول بوجوب القصاص مخالفا للاثار
المشهورة والاجماع ومثل استباحة متروك التسمية عمدا عملا بقوله صلى الله عليه وسلم تسمية

الله في قلب كل مؤمن وبالقياس على الناسي فانه مخالف لقوله تعالى ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله
عليه وقد مر الكلام فيه ومثل القضا بالشاهد الواحد واليمين فان الشافعي يقول به لما روي انه
صلى الله عليه وسلم قضى بذلك وهو مخالف لقوله تعالى واستشهدوا شهيدين من رجالكم الى قوله
ذلك ادنى ان لا ترتابوا فانه لا مزيد على الادنى وللسنة المشهورة وهي قوله عليه السلام البينة
على المدعي واليمين على من انكر وهذه المسايل المذكورة يمكن ان يكون مثالا لمخالفة الكتاب والسنة في
الاجتهاد وان يكون مثالا للعمل بالغريب من السنة على خلاف الكتاب او السنة المشهورة والتمييز
بين الاعتبارين ان الخصم ان اعتمد على القياس فهو منه عمل بالاجتهاد على خلاف الكتاب او السنة
وان اعتمد على الخبر فهو منه عمل بالغريب من السنة على خلافهما او خلاف احدهما قوله لانا امرنا بالامر
بالمعروف متصل بقوله ليس بعذر اصلا فمن المعروف العمل بالكتاب والسنة المشهورة ومن المنكر
مخالفتهما او مخالفة احدهما ومن النصيحة الارشاد الى الصواب واظهار الحق بالمناظرة واقامة الدليل
فيجب علينا ذلك وعلى الخصم الطلب والقبول فلا يكون جهله عذرا بوجه وعلى هذا اي على ان العمل
بالغريب او الاجتهاد على خلافهما باطل يبتني ما ينفذ فيه القضا وما لا ينفذ فان وجد فيه العمل
خلافهما او بخلاف احدهما لا ينفذ وان عدم ذلك منه ينفذ كما في عامة المجتهدات والله اعلم

قال رحمه الله واما القسم الثالث فهو الجهل في موضع الاجتهاد الصحيح او في غير موضع الاجتهاد
لكن في موضع الشبهة الى اخره القسم الثالث من اقسام الجهل الجهل في موضع الاجتهاد الصحيح وهو
الذي لا يكون مخالفا للكتاب ولا للسنة ولا الاجماع او في غير موضع الاجتهاد لكن في موضع الشبهة اما الاول
فكاجتهاد من صلى الظهر بغير وضوء غير عالم بذلك ثم صلى العصر بوضوء وعنده ان الظهر قد اجزاه
فالعصر فاسد بالاجماع لان هذا جهل على خلاف الاجماع فلا يصلح عذرا فعليه ان يعيدهما وان
قضى الظهر ثم صلى المغرب وعنده ان العصر اجزاه عنه جاز عنه ذلك اي المغرب لان ظن اجزا العصر
عنه جهل في موضع الاجتهاد في ترتيب الفوايت فان الحسن بن زياد يقول الترتيب واجب على
من يعلم به فليس عليه ذلك لانه ضعيف في نفسه فلا يثبت في حق من لا يعلم به وكان زفر رحمه الله
يقول اذا كان عنده ان ذلك يجزيه فهو في معنى الناسي للفايتة فيجزيه فرض الوقت فكان الترتيب
مجتهدا فيه فيعتبر ظنه لانه في موضع الاجتهاد فان اختلاف العلما في وجوب الترتيب دليل شرعي
وحاصل الفرق ان فساد الظهر بترك الوضوء فساد قوي مجمع عليه فكان الظهر متروكا بيقين
فيظهر اثر الفساد فيما يودى بعدها وفساد العصر بترك الترتيب ضعيف لانه مجتهد فيه
فلا يكون متروكا بيقين علما وعملا فيعيد العصر وحده لا المغرب وقد قال اصحابنا رحمهم الله
فيمن قتل وله وليان فعفى احد الوليين عن القصاص ثم قتله الولي الاخر عمدا سوا كان
عالما بالعفو اولا وهو يظن ان القصاص باق له على الكمال وانه واجب لكل واحد منهما قصاص كامل
انه لا قصاص عليه وعليه الدية في ماله عندنا وقال زفر عليه القصاص لسقوط القود بالعفو
سوا كان عالما به اولا اشتبه عليه حكمه اولا لان مجرد ظنه غير مانع من وجود القود بعدما
تقرر سببه كما لو قتل رجلا على ظن انه قتل وليه ثم جا وليه حيا ولنا ان جهله حصل في موضع

الاجتهاد وفي حكم يسقط بالشبهة القصاص لامحالة اما كونه حصل في موضع الاجتهاد فلانه يقتضي ان يثبت
لكل واحد منهما ولاية الاستيفا على الكمال لان اثبات ما لا يتجزى بوجب ثبوته لكل واحد منهما كملا كولاية
الانكاح وللقايل ان يقول الاجتهاد يقتضي ذلك قبل العفو او بعده والاول مسلم وليس كلامنا فيه والثاني ممنوع
فان احدا من الفقها لم يذهب الى بقاء ولاية الاستيفاء بعد عفو احدهما ويمكن ان يجاب عنه بانا لا نم ان احدا
من الفقهاء لم يذهب اليه لانه ذكر في التهذيب ان القود اذا وجب لاثنين فلكل واحد منهما ان ينفرد بقتله
عند بعض اهل المدينة حتى لو عفى احدهما كان للاخر قتله فعلى هذا سقوط القود بعفو احدهما مجتهد فيه
وفيه نظر لان ذلك ليس باجتهاد صحيح لمخالفته الكتاب وهو قوله تعالى فمن عفي له من اخيه شيء الآية واما
انه حكم يسقط بالشبهة فظاهر لكونه قصاصا والشبهة موجودة لانه علم سقوط القود وما علم بعفوه
فالاصل بقاؤه واجبا في حقه ظاهرا والظاهر يصير شبهة في درء ما يندرئ بها وكذا لو علم بالعفو ولم يعلم
بسقوط القود لان الظاهر ان تصرف الغير في حقه غير نافذ وسقوط القود عند العفو لمعنى خفي وهو كونه
مما لا يتجزى فانما اشتبه عليه حكم قد يشتبه فيصير ذلك بمنزلة الظاهر في ايراث الشبهه واذا سقط
القود بالشبهة لزمه الدية في ماله لان قتله عمد وكان له منها نصف الدية لان بعفو شريكه وجب نصف
الدية على المقتول فيصير نصف الدية قصاصا ويودي ما بقي وكذلك اي كالولي القاتل في ان الجهل يصلح شبهة
صايم احتجم ثم افطر على ظن ان الحجامة فطرته وعلى ظن ان على ذلك التقدير وهو ان الحجامة فطرته لم
يلزمه الكفاره لما قلنا من ان جهله حصل في موضع الاجتهاد وفي حكم يسقط بالشبهة اما الاول فلان
الاوزاعي يقول بفساد الصوم بالحجامة لظاهر الحديث واما الثاني فلانه كفارة وهي تسقط بالشبهات
وعلى هذا التقرير يكون قوله لما قلنا متعلقا بقوله وكذلك لان جواب المسئله غير مذكور صريحا ويكون
تقدير كلامه كما يسقط القود بجهل الولي يسقط الكفارة بجهل صايم لما قلنا الى اخره وقال صاحب الكشف
لكن قوله وعلى ذلك التقدير زايد وقع سهوا من الكاتب وقوله لم تلزمه الكفارة جواب المسئله ولما قلنا
متعلق به ويحتمل ان يكون جواب المسئلة لم تلزمه الكفارة مكررا حذفه الكاتب على ظن التكرار وهذا الاحتمال
اوضح من الاول قيل انما ذكره الشيخ من سقوط الكفارة ليس بجاري على ظاهره فان شيخ الاسلام ذكر ان
الصايم لو احتجم وظن ان ذلك فطره ثم اكل عمدا ولم يستفت فقيها ولم يبلغه الحديث او بلغه وعرف نسخه
او تاويله وجبت عليه الكفارة لانه ظن في غير موضعه فان انعدام الصوم انما هو بوصول الشيء الى باطنه
ولم يوجد وفساد بالاستيفا والحيض بخلاف القياس فيكون ظنه مجرد جهل فلا يعتبر فان استفتى
فقيها يوخذ منه الفقه ويعتمد على فتواه وافتاه بالفساد فافطر بعد ذلك عمدا لا يجب عليه الكفارة لان
على العامي ان يعمل بفتوى المفتي لاعتماده عليه وان جاز ان يخطي فيما افتى لانه لا دليل له سوى هذا فكان معذورا
ولا عقوبة على المعذور ولو لم يستفت وبلغه الحديث ولم يعرف نسخه ولا تاويله قال ابو حنيفة ومحمد
والحسن بن زياد لا كفارة عليه لان الحديث وان كان منسوخا لا يكون ادنى درجة من الفتوى اذا لم يبلغه
النسخ فيصير شبهة وقال ابو يوسف رحمه الله عليه الكفارة لان معرفة الاخبار والتمييز بين صحيحها وسقيمها
او ناسخها ومنسوخها الى الفقهاء فليس للعامي ان ياخذ بظاهر الحديث لجواز كونه مصروفا عن ظاهره او
منسوخا وانما له الرجوع الى الفقهاء فاذا لم يسال فقد قصر فلا يعذر وهكذا ذكر شمس الائمة فعلم ان

ان الظن في هذا الموضع بلا اعتماد على فتوى او حديث غير معتبر وان قول الاوزاعي لا يصير
شبهة لانه مخالف للقياس كما ان قول من قال بفساد الصوم بالغيبة غير معتبر
في سقوط الكفارة وهذا القايل يعني بقوله ليس بجاري على ظاهره انه ذكر مطلقا والمسئله
مختلف فيها فصحح على ما ذكر ان عني غير ذلك فلم يبينه حتى ينظر فيه **قال رحمه الله**
ومن زنى بجارية امراته او جارية والده وظن انها تحل له لم يلزمه الحد فيصير الجهل والتاويل
في موضع الاشتباه الى اخره هذا بيان القسم الثاني وهو الجهل في موضع الشبهة اي الاشتباه
والشبهة الداروية نوعان شبهة في الفعل وتسمى شبهة الاشتباه لانها تنشا من الاشتباه
وشبهة في المحل وتسمى شبهة الدليل فالاول ان يظن انسان ما ليس بدليل الحل دليلا له ولا بد
فيه من الظن فيتحقق الاشتباه والثاني ان يوجد دليل شرعي ناف للحرمة في ذاته مع تخلف
حكمه عنه لمانع وهذا النوع لا يتوقف تحققه على الظن فمن القسم الاول هو ان يطا الرجل
جارية احد والديه او امراته او جارية امراته وظن انها تحل له لم يجب الحد عليهما عندنا وقال
زفر يجب الحد عليهما لان الزنا قد تقرر بدليل انهما لو قالا علمنا بالحرمه وجب الحد بالاجماع فلو
سقط لسقط بالظن وانه لا يغني من الحق شيئا وكذا لو وطي جارية اخيه او اخته وقالا ظننا
الحل وقلنا تمكنت فيه شبهه الاشتباه لان ملك المراة من وجه مال الزوج حتى فرع قوله
تعالى ووجدك عائلا فاغنى اي بمال خديجة وكذا في جارية الابوين او الام قد تشتبه الحال لان
الاملاك متصلة بينهم والولد جزؤهما فربما يشتبه انها لما كانت حلالا للاصل كانت حلالا
للجزء ايضا فيعتبر شبهة في سقوط الحد دون النسب والعدة اما الاول فلان شبهة الاشتباه
تؤثر في سقوطه كقوم سقوا على مائدة خمرا فان من لم يعلم بذلك لا يحد واما الثاني فلان
الفعل محض زنا فيمتنع ثبوتهما به وان سقط الحد لشبهة الاشتباه بخلاف ما اذا وطي
جارية اخيه او اخته فانه لم يجعل الجهل عذرا في سقوط الحد لان منافع الاملاك بينهما متباينة
عادة فلا يكون محل الاشتباه فلا يصير شبهه وكذا الحربي اذا اسلم ودخل دارنا وشرب الخمر
وقال لم اعلم بالحرمة لا يحد لان جهل الحربي يصير شبهه في سقوط الحد بخلاف ما لو زنى وظن انه
غير حرام وبخلاف الذمي اذا اسلم ثم شرب الخمر وقال لم اعلم بحرمتها يحد وهذا اي الفرق
بين الشربة وزناه وشرب الذمي لو اسلم بناء على هذا الاصل الذي ذكرنا وهو ان الجهل
في موضع الاستباه يصلح شبهة فان جهل الحربي بحرمة الزنا في غير محله لحرمة الزنا في
الاديان كلها فلم يتوقف العلم بحرمتها على بلوغ الخطاب فلا يصلح شبهه وكذلك جهل الذمي
بحرمة الخمر لانه من اهل دار الاسلام وتحريم الخمر شايع فيها فلم يصر جهله شبهه بل اشتباه
وقع من تقصير فلا يصلح عذرا ومن الثاني وطي الوالد جارية ولده ولم يذكر في الكتاب
قال رحمه الله واما القسم الرابع فهو الجهل في دار الحرب من مسلم لم يهاجر فانه يكون عذرا
له في الشرايع حتى انها لا تلزمه الى اخره القسم الرابع من اقسام الجهل هو الجهل في دار الحرب
من مسلم لم يهاجر الينا فانه يكون عذرا له في الشرايع حتى انها لا تلزمه وان مكث مدة لا يصلي

ولا يصوم ولا يعلم بوجوبها الحب القضا عليه بعد ذلك وقال زفر رحمه الله عليه القضاء لانه بالاسلام
التزم احكامه لكنه قصر عنه خطاب الاداء للجهالة به وذلك لا يسقط القضاء اذا تقرر السبب
كالنائم اذا انتبه بعد مضي الوقت ولنا ان الخطاب النازل في حقه خفي لعدم بلوغه اليه حقيقة بالسماع
وتقديرا بشهرته لان دار الحرب ليست بمحل لشهرة الاحكام فيصير به عذرا لانه غير مقصر في طلب الدليل
وانما جاء الجهل من قبل خفاء الدليل في نفسه لعدم اشتهاره في دار الحرب لانقطاع ولاية التبليغ عنهم
وكذلك اي وكالخطاب في حق اهل الحرب خفاء الخطاب في اول نزوله فانه خفي في حق من لم يبلغه لعدم
شهرته فيصير الجهل به عذرا وذلك مثل ما روينا في قصة اهل قبا فانهم صلوا الظهر الى بيت
المقدس بعد نزول فرض التوجه الى الكعبة وافتتحوا العصر متوجهين اليه فاخبروا بالتحويل
فتوجهوا الى الكعبة واتموا صلوتهم وجوز ذلك لهم النبي صلى الله عليه وسلم لان الخطاب لم يبلغهم
وعليه قوله تعالى وما كان الله ليضيع ايمانكم اي صلوتكم ببيت المقدس ومثل ما روينا في قصة
تحريم الخمر فان بعض الصحابة كانوا في سفر فشربوا بعد التحريم لعدم العلم به فنزل قوله
تعالى ليس على الذين امنوا وعملوا الصالحات جناح فيما طعموا قال قال ابن كيسان لما نزل تحريمها
قال ابو بكر يا رسول الله كيف باخواننا وقد شربوا الخمر وكيف بالغايبين عنا فنزلت وتفسيرها
على ما قيل ليس على الذين امنوا وعملوا الصالحات اثم فيما شربوا من الخمر اي الاموات والاحياء
الغايبين اذا ما اتقوا الشرك وما حرم الله عليهم سواها وامنوا بالله ثم اتقوا يعني الاحياء
الغايبين من الخمر والقمار اذا جاءهم تحريمها وامنوا اي صدقوا بتحريمها ثم اتقوا ما حرم
عليهم بعد هذا واحسنوا فيما يعبدهم الله والله يحب المحسنين فهذا معنى ذكر التقوى ثلثا
في هذه الاية فعلم ان حكم الخطاب لا يثبت قبل العلم لعدم وسعه على الايتمار قبل العلم فاما
اذا انتشر الخطاب في دار الاسلام فقد تم التبليغ من صاحب الشرع لانه في وسعه الاشاعة
لا التبليغ الى كل احد الا يرى انه صلى الله عليه وسلم جعل نفسه مبلغا الى الكافة يبعث
الكتب والرسل الى الملوك وكان يقول الا هل بلغت اللهم فاشهد وقال صلى الله عليه وسلم
الا فليبلغ الشاهد الغايب فمن جهل من بعد شهرته فانما ابتلي بالجهل لتقصيره لا لخفاء
الدليل فلا يعذر حتى لو اسلم ذمي في دار الاسلام ومكث مدة لم يصل ولم يصم ولم يعلم بوجوبها
وجب عليه القضا لانه دار شيوع الاحكام فلا يكون معذورا كمن لم يطلب الماء في العمران
ولكنه تيمم وصلى على ظن عدم الماء والماء موجود لم يجز لانه مقصر في ترك الطلب في موضعه
غالبا بخلاف ما لو ترك الطلب في المفازة على ظن عدمه وتيمم وصلى حيث جازت صلوته لانه
لم يلزمه الطلب قيل وقيد بقوله والماء موجود لانه اذا لم يكن موجودا في الواقع جازت صلوته
قال رحمه الله وكذلك جهل الوكيل بالوكالة وجهل الماذون بالاذن يكون عذرا لان فيه
ضرب ايجاب والزام فلا بد من علمه الى اخره اي وكجهل من اسلم في دار الحرب ولم يهاجر جهل
الوكيل بالوكالة وجهل الماذون بالاذن فانه يكون عذرا حتى لو تصرفا قبل بلوغ الخبر اليهما
لم ينفذ تصرفهما على الموكل والمولى ولو وكله ببيع ما يتسارع اليه الفساد ولم يعلم بالوكالة

حتى فسد ذلك الشيء لم يضمن ولو وكله بشراء شيء معين فاشتراه الوكيل لنفسه قبل العلم بها
صح وبعده لا يصح لان في التوكيل والاذن نوع ايجاب والزام حيث يلزمهما حقوق العقد من التسليم
والتسلم ونحوهما ويمتنع على الوكيل بشراء شيء بعينه شراؤه لنفسه ويطالب العبد بعهدة تصرفاته
بعد الاذن في الحال فلا بد من العلم وذلك انما يكون بالتبليغ الا انه لا يشترط فيمن يبلغه اي
الوكيل والماذون العدالة بالاتفاق وان كان المبلغ فضوليا لان التوكيل والاذن ليسا بالزام
محض بل الوكيل والماذون بالخيار في قبول الوكالة والاذن وقد مر فيما تقدم وكذلك جهل الوكيل
بالعزل وجهل الماذون بالحجر وجهل مولى العبد الجاني فيما يتصرف فيه بالبيع والاعتاق ونحوهما
من غير علم بجنايته وجهل الشفيع بسبب ثبوت الشفعة وهو البيع كله يكون عذرا لان دليل
العلم خفي لكون هذه الامور غير مشهورة ويستبد الموكل والمولى بالعزل والحجر والعبد وصاحب
الدار بالجناية والبيع فان يحصل لهم العلم بها وفيه اي في كل واحد من هذه الامور الزام ضرر
حيث يلزم التصرف بالعزل على الوكيل ويبطل ولاية الماذون في التصرفات بالحجر ويلزم على
المولى الدفع او الفداء بجناية العبد ويلزم على الجار الضرر بالبيع فيتوقف ثبوتها على العلم
كاحكام الشرع فشرط ابو حنيفة رحمه الله في الذي يبلغه اذا لم يكن مرسلا العدالة او العدد
ولم يشترط كليهما وقد مر في باب محل الخبر وكذلك جهل المراة البكر بانكاح الولي يكون عذرا لابد
من علمها حتى يكون سكوتها قبل العلم رضى بالنكاح لان دليل العلم خفي في حقها لاستبداد الولي
بالانكاح وفيه الزام حكم النكاح فيشترط الحجة واكتفى ابو حنيفة رحمه الله باحد شطري الشهادة
وكذلك قوله اي قول ابي حنيفة رحمه الله في تبليغ الشرايع الى الحربي الذي اسلم في دار الحرب ولم يهاجر
الينا اذا لم يكن المبلغ رسول الامام كقوله في اشتراط احد شطري الشهادة في تبليغ تلك الامور
خلافا لهما حتى لو بلغه فاسق واحد يلزمه القضاء في الاصح لان كل واحد مامور بالتبليغ عن
صاحب الشرع قال صلى الله عليه وسلم نضر الله امرا الحديث فهذا المبلغ نظير الرسول
من المولى والموكل وقيل يشترط العدالة بالاتفاق لانه من اخبار الدين والعدالة فيها شرط
بالاتفاق وقد مر قال رحمه الله وكذلك جهل الامة المنكوحة اذا اعتقت بالاعتاق
والخيار بعد العلم بالاعتاق يجعل عذرا الى اخره اي وكجهل هؤلاء المذكورين جهل الامة المنكوحة
اذا اعتقت بالاعتاق او بالخيار بعد العلم بالاعتاق يجعل عذرا حتى كان لها مجلس العلم بعد
ذلك لان دليل العلم بكل واحد منهما في حقها خفي اما في الاعتاق فلاستبداد المولى به فلا يمكنها
الوقوف قبل الاخبار واما في الخيار فلانها مشغولة بخدمة المولى فلا يتفرغ لمعرفة احكام الشرع
فلا تقوم اشتهار الدليل في دار الاسلام مقام العلم ولانها دافعة زيادة الملك عليها والجهل يصلح
عذرا بخلاف الصغير والصغيرة البكر اذا بلغا وقد زوجهما الولي الابعد فان لم يعلما بالنكاح
وقت البلوغ كان الجهل منهما عذرا لخفاء الدليل في حقهما لان الولي يستبد بالنكاح وان
علما بالنكاح ولم يعلما بالخيار لم يعذرا حتى لو سكتا كان ذلك منهما رضا بالنكاح فلم
يثبت لهما الخيار لان دليل العلم بالخيار في حقهما مشهور وغير مستور لاشتهار الاحكام

وعدم المانع من التعليم ولانها اى الصغيره تريد بذلك قيل اى بالجهل بالخيار وفيه نظر فانها لا تريد بالجهل شيئا والاولى بالاختيار الزام الفسخ على الزوج ابتدا لانها لا يدفع ضررا زايدا لان طلاق الحرة في الاصل ثلث فلم يكن الا الزام والجهل لا يصلح للالزام بخلاف المعتقه فانها يدفع الزياده عن نفسها لان الملك يزيد عليها بملك طلاق اخر ولهذا اى ولان خيار البلوغ للالزام وخيار العتق للدفع افترق الخياران في شرط القضاء ان في حيث شرط القضاء لوقوع الفرقة في خيار البلوغ حتى لو مات احدهما بعد الخيار قبل القضاء يرثه الاخر ولم يشترط في خيار العتق بل يثبت الفرقه بنفس الاختيار لان سببه زيادة الملك عليها فكان لها ان تدفع الزيادة ولا يتوصل الى دفع الزيادة الا برفع اصل الملك فاما في خيار البلوغ فلا يزداد الملك وانما كان ثبوت الخيار لتوهم ترك النظر من الولي وذلك غير متيقن به وفيه الزام على الزوج قصدا فلا يتم الفرقه الا بالقضاء قال رحمه الله وعلى هذا الاصل قال ابو حنيفة ومحمد رحمهما الله في صاحب خيار الشرط في البيع اذا فسخ العقد بغير محضر الى اخره اراد من الاصل ما ذكر ان ما فيه الزام على الغير لا يثبت بدون علمه ان ذلك الفسخ لا يصح الا بمحضر منه وله ان يرضى به بعده ما لم يعلم الاخر بفسخه في مدة الخيار فان علم فيها تم الفسخ وليس له ان يرضى بعده وان لم يعلم حتى مضت المدة بطل الفسخ وتم البيع وقال ابو يوسف رحمه الله فسخه جايز بدون علم الاخر لان الخيار حق من له الخيار ولهذا لا يشترط رضا صاحبه في تصرفه بحكم الخيار وموجب الخيار الفسخ والاجازة تتم بلا علم فكذا الفسخ بل اولى لان الخيار شرط للفسخ لا للنفاذ ومتى رضي صاحبه بالخيار صار مسلطا له على الفسخ ولهما ان الخيار موضوع لاستثنا حكم العقد وان الخيار ليس بموضوع للفسخ لا محالة فالموضوع لاستثنا حكم العقد لا يكون للفسخ اما الاولى فلما بينه الشيخ بقوله لعدم الاختيار ويحتاج الى زياده توضيح وهي ان يقال الاختيار صاحب الخيار اى رضاه مفقود وحينئذ اما يكون موثرا في العلة او في الحكم وقد تقدم ان تاثيره في الحكم دون العلة اعتبارا بالادنى للخطرين فيكون مانعا حكم العقد وهو الملك عن الثبوت وصار كالاستثنا يمنع دخول المستثنى في صدر الكلام واما الثانيه فلانه لو كان للفسخ لا محالة لم يكن له ولاية الاجازة لانها ضد الفسخ واللازم باطل بالاتفاق فالملزوم كذلك واذا لم يتعين للفسخ وهو عمنع الحكم لعدم الاختيار يصير العقد به غير لازم لان لفوات الاختيار اثرا في سلب اللزوم عن العقد كما في بيع المكره والهازل ثم يفسخ العقد لفوات اللزوم عنه كما يفسخ ساير العقود الجايزه من الوكالات والشركات والمضاربات اذا احتيج اليه فيصير بالفسخ متصرفا على الاخر بما فيه الزام الضرر عليه لانه ربما يتصرف في المبيع بعد مضي المدة معتمدا على صيرورة العقد لازما فيضمن القيمة بالهلاك فيما اذا كان الخيار للبايع او لا يطلب لسلعته مشتريا فيما اذا كان الخيار للمشتري وهذا نوع ضرر فلا يصح بغير علمه كعزل الوكيل وحجر الماذون ولقايل ان يقول على هذا التقدير ظهر ان فايدة الخيار عدم لزوم حكم العقد بلا رضاه فلو توقف على علم الاخر لزم حكمه واللازم باطل لاستلزامه الخلف فالملزوم مثله بيان الملازمة ان من الجايز ان يغيب صاحبه في مدة الخيار فلا يحصل له العلم بذلك ويمكن ان يجاب عنه بان ما ذكرتم وان دل على عدم

التوقف ولكن عندنا ما ينفيه وهو ان فيه الزاما فلا يصح الا بعلمه فان قيل دليلنا راجح لانه وان استلزم الالزام فهو مسلط من جهته فلا حاجة الى علمه كالوكيل اذا تصرف بغير محضر من الموكل وكالمخيرة اذا اختارت نفسها بغير حضر الزوج فالجواب ان التسليط يستلزم تملك المسلط اياه وصاحبه لا يملك الفسخ فكيف يسلط غيره عليه فصار كعزل الوكيل لا يصح الا بعلمه ثم ان بلغه رسول صاحب الخيار صح في الثلث بلا شرط عدالة لان الرسول قايم مقام المرسل وبعد الثلث لا يصح كما لو اخبر بنفسه للزوم العقد بمضي المدة فضولي شرط فيه العدد او العداله عند ابي حنيفة رحمه الله لوجود معنى الالزام في خبره خلافا لمحمد رحمه الله بناء على ما مر من اصله فان وجدا حدهما اي العدد او العدالة صح التبليغ في الثلث ونفذ الفسخ لوجود شرطه وهو علم صاحبه في المدة وبعد الثلث لا يصح التبليغ وان وجدا جميعا للزوم العقد بمضي المدة وبطل الفسخ لفوات شرطه وهو العلم في المدة قوله وابو يوسف رحمه الله جعل صاحب الخيار مسلطا على الفسخ معطوف على قوله قال ابو حنيفة ومحمد رحمهما الله وقد قررناه والجواب عنه والله اعلم

قال رحمه الله فصل في السكر نوعان سكر بطريق مباح وسكر بطريق محظور اما السكر بالمباح فمثل من اكره على شرب الخمر بالقتل فانه يحل له وكذلك المضطر اذا شرب منها ما يرد به العطش فسكر به وكذلك اذا شرب دواء فسكر به مثل البنج والافيون او شرب لبنا فسكر وكذلك على قول ابي حنيفة رحمه الله اذا شرب شرابا يتخذ من الحنطة او الشعير او العسل فسكر منه حتى لم يحد على قوله في ظاهر الجواب فان السكر في هذه المواضع بمنزلة الاغما يمنع من صحة الطلاق والعتاق وساير التصرفات لان ذلك ليس من جنس اللهو فصار من اقسام المرض وبعض هذه الجملة مذكور في النوادر والاصل ان السكر سرور يغلب على العقل بمباشرة سببه فيمنع العاقل عن العمل بموجب العقل من غير ان يزيله وقد اشار الى هذا فيما سياتي واورد على هذا بان ما يحصل من شرب الدواء كالافيون لا يكون سكرا لانه ليس بسرور وفيه نظر وانه نوعان سكر بطريق مباح وسكر بطريق محظور اما السكر بالمباح فمثل من اكره على شرب الخمر بالقتل فانه يحل له وكذلك المضطر اذا شرب منها ما يرد به العطش فسكر به وقد ذكرنا ذلك في باب العزيمة والرخصه وكذلك اذا شرب دواء فسكر به مثل البنج والافيون او شرب لبنا فسكر به وكذلك على قول ابي حنيفة رحمه الله اذا شرب شرابا متخذا من الحنطه او الشعير او العسل فسكر منه حتى لا يحد على قوله في ظاهر الجواب وعن محمد رحمه الله ان ذلك حرام ويجب الحد بالسكر منه واذا طلق او اعتق او تصرف بساير التصرفات لا يقع شي منه عنده لان السكر في هذه المواضع بمنزلة النوم والاغماء فيمتنع من صحة الطلاق والعتاق وساير التصرفات لان ما ذكرنا ليس من جنس ما يتلهى به اذا السكر الحاصل بها ليس من جنس اللهو حتى يقع الطلاق والعتاق زجرا كما سنذكر فصار من اقسام المرض وبعض هذه الجملة وهو البنج ولبن الرماك والافيون مذكور في النوادر فاما المتخذ من الحبوب والعسل فمذكور في الجامع والمبسوط والله اعلم

قال رحمه الله واما السكر من كل شراب محرم وكذلك السكر من النبيذ المثلث او نبيذ

وان بلغه [illegible]

والشركات ع

المحظور فهو السكر ع

الزبيب المطبوخ المعتق لان هذا وان كان حلالا الى اخره النوع الثاني وهو السكر بطريق محظور
فالسكر من كل شراب محرم كالخمر وهي عصير العنب اذا غلا واشتد وقذف بالزبد والطلاء
والعصير اذا طبخ حتى يذهب اقل من ثلثيه ونقيع التمر وهو السكر ونقيع الزبيب اذا غلا و
اشتد وموضع تحقيق ذلك كتاب الاشربة في الفقه وكذلك السكر من النبيذ المثلث وهو
عصير العنب اذا طبخ بالنار حتى ذهب ثلثاه ثم رقق بالماء وترك حتى اشتد ويسمى مثلثا ونبيذ
الزبيب وهو الماء الذي القي فيه الزبيب ليخرج حلاوته اليه اذا طبخ ادنى طبخة وعتق اي ترك
حتى صار قديما شديدا لان هذا وان كان حلالا عند ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله شرب
لاستمراء الطعام والتداوي والتقوي به لا للتلهي واللعب فانما كان بشرط ان لا يسكر منه
وهو من جنس ما يتلهى به لان الفساق يستعملونه للهو واللعب استعمال الخمر فيصير السكر منه
مثل السكر من الشراب المحرم فيكون السكر منه حراما يجب الحد به لانه مشروع للزجر عن
ارتكاب سببه ودعي الطبع اليه فيحتاج الى الزاجر بخلاف المتخذ من الحبوب وهذا السكر
المحظور لا ينافي الخطاب بالاجماع وسند ذلك قوله تعالى يا ايها الذين امنوا لا تقربوا الصلوة
وانتم سكارى وذلك لان هذا لا يخلو اما ان كان خطابا في حال سكر او في حال الصحو فان كان
الاول فلا شبهة في انه لا ينافيه وان كان الثاني فكذلك اذ لو كان منافيا كان كانه قيل لهم
اذا سكرتم وخرجتم عن اهلية الخطاب فانتم مخاطبون واللازم ظاهر الفساد فالملزوم كذلك
فتبين انه خطاب في حال السكر فان قيل السكر ينافي فهم الخطاب كالنوم والاغماء وخطاب من
لا يفهم مخالف للنص والعقل فيجوز ان يكون خطاب منع القربان بالنسبة الى مبادي السكر
عند بقاء فهم مضطرب يمنع الى ان يستقر الفهم كما يقال للغضبان اصبر حتى تعلم ما تقول
فالجواب ما تقدم ان الخطاب يتوجه باعتدال الحال واقيم السبب الظاهر وهو البلوغ
مقامه تيسيرا لتعذر الوقوف على حقيقته وبالسكر لا يفوت هذا المعنى وقدرة فهم الخطاب
لم تفت ولئن فاتت فانما يصلح عذرا في سقوط الخطاب او تاخيره ان فاتت بآفة سماوية
لئلا يؤدي الى تكليف ما ليس في الوسع اما اذا فاتت من جهة العبد بسبب هو معصية
فقد جعلت قائمة زجرا عليه فبقي الخطاب في حقه اذ في وسعه دفع السكر بالامتناع عن مباشرة
سببه فكان بالاقدام على مباشرة سببه مضيعا للقدرة فلا يكون معذورا وتاويله بحالة
بقاء فهم مضطرب مخالف للاية فانه قال وانتم سكارى والواو للحال واذا ثبت انه مخاطب ثبت
ان السكر لا يبطل شيئا من الاهلية لانها بالعقل والبلوغ والسكر لا يؤثر في احدهما فيلزمه احكام
الشرع كلها من الصلوة والصوم وغير ذلك ويصح عباراته كلها بالطلاق والعتاق وهو احد قولي
الشافعي وفي قوله الاخر لا يصح وهو قول مالك والكرخي والطحاوي من اصحابنا ونقل ذلك عن عثمان
رضي الله عنه لطلاق النايم وعتاقه لان غفلته فوق غفلة النايم وقد مر الجواب بالفرق بين
ما هو آفة سماوية وبين غيرها ويصح بيعه وشراؤه واقراره وتزويجه الولد الصغير
والصغيرة واقراضه واستقراضه وساير تصرفاته قولا وفعلا عندنا سواء شرب مكرها

اوطايعا

اوطايعا قال الله وانما ينعدم بالسكر القصد دون العبارة حتى ان السكران اذا تكلم
بالكفر لم تبن منه امراته استحسانا الى اخره يعني اذا كانت عباراته لا تجعل معدومة لانها موجودة
حسا وانما ينعدم به القصد الصحيح وهو العزم على الشي لان ذلك ينشا عن نور العقل وقد احتجب
العقل بغلبة السرور فاذا تكلم السكران بكلمة الكفر لم تبن امراته منه استحسانا لان الردة تبتنى
على القصد الصحيح والاعتقاد وليس له ذلك فما حصل منه انما هو عمل لسانه دون قلبه فلا يجعل
معتبرا عما في الضمير فصار كالمنطوق به خطا وقد قرر وجه الاستحسان ان واحدا من كبار
الصحابة سكر حين كان الشرب مباحا فقال للنبي صلى الله عليه وسلم هل انتم الا عبيدي
وعبيد ابي ولم يجعل ذلك منه كفرا وقد قرا سكران في المغرب قل يا ايها الكافرون وترك كلمات
النفي فنزل قوله تعالى لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى ولم يحكم النبي صلى الله عليه وسلم بكفره ورد بان
كلامنا في السكر المحظور وقد كان السكر مباحا فيصير عذرا في عدم الردة واجيب بان السكر كان
حراما في جميع الاديان وانما كان المباح هو الشرب الذي لم يسكر ووجه القياس وهو قول
ابي يوسف انه كالصاحي في عدم زوال العقل فتبين امراته واذا اسلم الكافر السكران يجب ان يصح
اسلامه لوجود احد ركنيه ترجيحا لجانب الاسلام كما في المكره فان قيل ينبغي ان لا يصح اسلامه لان دليل
الرجوع وهو السكر يقارنه فيمنعه من الثبوت اجيب بان الرجوع ردة والسكر دليله وحقيقة
الردة منه غير معتبرة فكذا دليلها واذا اقر السكران بالقصاص او باشر سببه لزمه حكمه واذا قذف
محصنا او اقر بذلك لزمه الحد لان السكر دليل الرجوع فان السكران لا يستقر على كلام والاقرار بالقصاص
او القذف او مباشرة سببهما لا يبطل بصريح الرجوع فبدليله اولى ان لا يبطل اما مباشرة السبب
فلانها امر محسوس معاين لا يقبل الرفع واما الاقرار بهما فلانهما من حقوق العباد فاذا قذف محصنا
حبس حتى يصحو ثم يحد للقذف ثم يحبس حتى يخف عليه الضرب ثم يحد للسكر لان حد القذف فيه حق
العبد فيقدم على حق الله المحض ولا يوالى بين الحدين لئلا يفضي الى التلف واذا زنى في سكره وثبت ذلك
حد اذا صحا لانه امر مشاهد لا مرد له والسكر لا يصلح شبهة دارئة لانه حصل بسبب هو معصية
فلا يصلح سببا للتخفيف لكن يؤخر الحد الى الصحو لان الانزجار لا يحصل حالة السكر واذا اقر
انه سكر من الخمر طايعا لم يحد لما قلنا انه لا يثبت على كلامه والاصرار بالسبب لا بد منه لايجاب حد
الخمر لكونه محض حق الله يحتمل الرجوع واذا اقر بشي من الحدود لم يواخذ به الا حد القذف لان
الرجوع عن الاقرار بالحدود يصح سوى حد القذف وقد قارنه دليل الرجوع وهو السكر فيمنعه
عن الثبوت لان الدفع اسهل من الرفع قال الله وانما لم يوضع عنه الخطاب ولزمه احكام
الشرع لان السكر لا يزيل العقل لكنه سرور غلبه فان كان سببه معصية لم يعد عذرا الى اخره لما
فرغ عن بيان ان احكام الشرع لازمة له وعباراته صحيحة لكونه مخاطبا اشار الى دليل ما ذكر من
الاحكام بقوله وانما لم يوضع عنه الخطاب ولزمه احكام الشرع لان السكر لا يزيل العقل لكنه سرور
غلبه كما ذكرنا في مطلع البحث فان كان سببه معصية كان شرب الخمر او غيرها من الاشربة
المحرمة لم يعد عذرا في سقوط الخطاب لان المعصية لا تصلح سببا للتخفيف وكذا اذا كان

سببه مباحا مقيدا بعدم السكر وهو مما يتلهى به في اصل وضعه كالمثلث و نبيذ الزبيب المطبوخ
المعتّق ونحوهما قيل قوله مما يتلهى به بيان التقييد لا انه قيد اخر اى التقييد بالاحتراز عن السكر
فيما يتلهى به لا في غيره فانه من القسم الذى يليه واذا كان سببه مباحا مطلقا اى غير مقيد بالاحتراز
عن السكر كالاشربة المتخذة من الحبوب جعل عذرا لان هذه الاشيا لم يكن للتلهى في الاصل بل هو للتغذى
ولا اثر لتغيرها في الحرمة لان تغير الطعام لا يوثر في الحرمة وكذا نفس الشدة لا توثر في الحرمة
لانها توجد في بعض الادوية كالبنج وفي بعض الاشربة كلبن الرماك واما ما يعتمد الاعتقاد مثل الردة
فان ذلك لا يثبت استحسانا لعدم ركنه كما مر لا ان السكر جعل عذرا فانه اذا كان عن محظور لا يصلح
سببا للتخفيف كما مر وما بني على صحة العبارة كالطلاق والعتاق وغير ذلك فقد وجد ركنه
والسكر لا يصلح عذرا قيل قوله لا ان السكر جعل عذرا جواب عما يقال قد جعل السكر المحظور عذرا في الردة
حتى منع صحتها فلم لا يجوز ان يجعل عذرا في غيرها فقال عدم صحتها لعدم ركنها لا لان السكر جعل عذرا
فيها بخلاف ما يبتنى على العبارة فان ركن التصرف تحقق فيها صادرا من الاهل مضافا الى المحل فوجب
القول بصحتها واما الحدود فانها تقام عليه اذا صحا لما بينا ان السكر بعينه ليس بعذر ولا شبهة
وقوله الا ان من عادة السكران استدراك من قوله فانها تقام عليه يعني ان السكر غير مانع من
وجوب الحد بمباشرة السبب لكنه مانع من صحة الاقرار بسببه لان من عادة السكران اختلاط
كلامه وهو الاصل في السكران لا ثبات له على الكلام واستوضح اصالة الاختلاط فيه بقوله الا
يرى ان اصحابنا اتفقوا على ان السكر لا يثبت بدون هذا الحد يعني اختلاط الكلام وقد زاد عليه
ابو حنيفة رحمه الله شرطا اخر في وجوب الحد وهو ان لا يعرف الارض من السما ولا الرجل من المراة
اعتبارا للنهاية في السبب الموجب للحد لانه اذا كان يميز بين الاشيا يكون مستعملا لعقله من
وجه فلا يكون ذلك نهاية السكر وفي النقصان شبهة العدم والحد يندرئ بالشبهات واذا
كان الموجب للزيادة مما ذكرنا فيحتمل ان يكون حد السكر في غير الحد هو ان يختلط كلامه ويهذي
غالبا كما هو مذهبهما فان من اختلط كلامه بالشرب يعد سكرانا عادة يؤيده قوله تعالى لا تقربوا
الصلوة وانتم سكارى حتى تعلموا ما تقولون واذا كان كذلك اى اذا كان اختلاط الكلام هو الاصل
في السكر وان السكران لا ثبات له على الكلام كان السكر دليل الرجوع فيقام مقام حقيقة الرجوع
فما احتمل فيه حقيقة الرجوع عمل فيه دليله وما لا فلا وحقيقته لم يعمل فيما كان من اسباب الحد
فكذا دليله ويتعلق الاقرار بالحد فكذا دليله ولم يعمل حقيقة الرجوع في الاقرار بحد القذف والقصاص
فكذا دليله

قال رحمه الله فصل في الهزل وهو القسم الثالث واما الهزل فتفسيره
اللعب وهو ان يراد بالشى ما لم يوضع له وهو ضد الجد وهو ان يراد بالشى ما وضع له الى اخره القسم الثالث
هو الهزل وتفسيره لغة هو اللعب وشرعا هو ان يراد بالشى ما لم يوضع له والمراد بالوضع له مطلقه
ليتناول الوضع العقلي واللغوى والشرعي لان الوضع تخصيص الشى بالشى والعقل خصص الكلام
للدلالة على المعنى ترجمة عما في الضمير واللغة خصصته للدلالة عليه اما حقيقة او مجازا والشرع
قد خصص التصرف الشرعي فيه مرادا دون الهزل وهو معنى ما نقل عن ابى منصور ان الهزل ما لا

يراد به معنى وقد تقدم في بحث الحقيقة والمجاز بحث يتعلق به وقد اشار الى مخالفته للمجاز
بقوله وهو ضد الجد وهو ان يراد بالشى ما وضع له على التفسير المذكور لئلا ينتقض بالمجاز فانه
جد ولهذا في كلام الله تعالى دون الهزل وليس التعريف صادقا عليه واذا كان تفسيره ما ذكرنا
صار الهزل ينافى اختيار الحكم والرضا به ضرورة ولكن لا ينافي الرضا بالمباشرة واختيارها
لان الهازل يتكلم بما هو هزل به عن اختيار ورضا فصار اى الهزل في جميع التصرفات
كخيار الشرط فان الخيار يعدم الرضا والاختيار جميعا في حق الحكم ولا يعدمهما في حق مباشرة
السبب لان العقد يوجد باختياره ورضاه وانما جمع بين الاختيار والرضا لانه قد ينفك
عن الرضا كما في مسايل الاكراه وهذا الذى ذكره هو تفسير الهزل واثره واما شرط تحققه واعتباره
في التصرفات فان يكون صريحا مشروطا باللسان مثل ان يقول انى ابيع هازلا ولا يكتفى بدلالة
الحال وليس ذلك في نفس العقد مشروطا بخلاف خيار الشرط فان ذلك في العقد مشروط وهذا
لانه لو شرط ذلك في العقد لفات المقصود منه وهو اعتقاد الناس التصرف جدا وشرط
الخيار لدفع الغبن ومنع الحكم بعد انعقاد السبب ولا يحصل ذلك الا بان يكون متصلا بالعقد

قال رحمه الله والتلجية هي الهزل واذا كان كذلك لم يكن منافيا للاهلية ولا لوجوب
شى من الاحكام ولا عذرا الى اخره كلام الشيخ ظاهر في الترادف بين الهزل والتلجية ومن الناس
من فرق بينهما فجعل الهزل اعم من التلجية بنا على ما ذكر في المغرب ان التلجية ان تأتى امرا باطنه
خلاف ظاهره فهي انما يكون عن اضطرار ولا يكون مقارنا والهزل مضطرا اليه وقد لا يكون
وقد يكون سابقا ومقارنا والاظهر انهما سواء وفي المبسوط صورته ان يلجئ الشى داري معناه اجعلك
ظهرا لا تمكن بجاهك من صيانة ملكي يقال التجا فلان الى فلان والجا ظهره الى كذا والمراد
بهذا المعنى وقيل الذي يباشر الانسان لضرورة تعتريه ويصير كالمدفوع اليه مثل ان
يقول لاخر ابيع داري منك وليس ببيع حقيقة وانما هو تلجية ويشهد على ذلك ثم يبيع
في الظاهر واذا كان كذلك اى اذا كان التلجية في معنى الهزل والهزل لا ينافي الرضا بالمباشرة
واختيارها لم يكن منافيا للاهلية ولا لوجوب شى من الاحكام ولا عذرا في وضع الخطاب لصدور
الرضا بالمباشرة واختيارها عن اهله مضافا الى محله لكن لما كان اثره ما قلنا انه ينافى
اختيار الحكم والرضا به وجب النظر في الاحكام مع الهزل كيف تنقسم في حق الرضا والاختيار
فيجب تخريجها على هذا الحد اى على انقسامها في حكم الرضا والاختيار وضابطه ان كل حكم يتعلق
بالسبب ولا يتوقف ثبوته على الرضا والاختيار يثبت مع الهزل وما يتوقف ثبوته عليهما
لا يثبت وتخريجها على هذا الحد على وجه استقرائيه وذلك لان التلجية والهزل اما
ان يدخلا فيما لا يحتمل النقض كالطلاق والعتاق او فيما يحتمله كالبيع والاجارة وجعلهما
قسما واحدا تقليلا للاعتبار فهذا وجه ووجه اخر ان يدخلا اما على الاقرار بما ينفسخ كالبيع
والاجارة او بما لا ينفسخ كالطلاق والعتاق ووجه اخر ان يدخلا فيما يبتنى على الاعتقاد
وذلك وجهان لانه اما ان يكون اعتقادا حقا او باطلا كالايمان والردة فصار الجميع اربعة

قال رحمه الله فاما اذا دخل فيما يحتمل النقض مثل البيع والاجارة وذلك على ثلثه اوجه الى اخره لما فرغ من بيان الوجوه احالا وفصلها فقال فاما اذا دخل يعني الهزل فيما يحتمل النقض مثل البيع والاجارة وحذف جواب اما وتقديره فذلك كثير ثم قسم ذلك بان ذلك الكثير على ثلثة اوجه هذا هذا على تقدير ان يكون وذلك بالواو كما وقع في اكثر النسخ فاما اذا كان بالفا فلا حاجة الى تقدير فبين الوجوه بقوله اما ان يهزلا باصله او بقدر العوض او بجنسه وكل وجه على اربعة اوجه اما ان يتواضعا على الهزل باصله اي توافقا عليه ثم اتفقا على البنا اي على ان لا يحضرهما شي او يختلفا فاما اذا تواضعا على الهزل باصله اي توافقا عليه ثم اتفقا على البنا اي على انهما لم يرفعا ذلك ولم يرجعا عنه ان البيع منعقد لما قلنا ان الهازل مختار راض بمباشرة السبب لكنه غير مختار ولا راض بحكمه فكان بمنزلة خيار الشرط مؤبدا فانعقد العقد فاسدا غير موجب للملك وان حصل القبض بخلاف ما لو كان الفساد في البيع بوجه اخر حيث يوجب الملك عند القبض لان الهزل الحق بخيار الشرط وهو يمنع ثبوت الملك في البيع الصحيح ففي الفاسد اولى ان يمنع لخيار المتبايعين معا اي البايع والمشتري فانه لا يثبت الملك لواحد منهما لان خيار كل واحد يمنع زوال ملكه عما في يده فكذا الهزل لا يتفقا عليه صار بمنزلة اشتراط الخيار لهما وقوله على احتمال الجواز متصل بقوله انعقد فاسدا كرجل باع عبدا على انه بالخيار ابدا او على انهما بالخيار ابدا فان نقض العقد في الهزل احدهما انتقض لان لكل واحد ولاية النقض فينفرد به وان اجازاه جاز لان البيع انما لم يفد الملك لعدم اختيارهما الحكم وقد ارتفع ذلك المانع بالاجارة وان اجاز احدهما وسكت الاخر لم يجز على صاحبه لانه لما كان كخيار الشرط لهما كان المجيز مسقطا لخياره وقد بقي خيار الاخر فمنع الجواز فان اجاز بعده جاز البيع لارتفاع المانع وعند ابي حنيفة رحمه الله يجب ان يكون وقت الاجازة مقدرا بالثلث حتى لو اجاز بعده لم يصح كما في الخيار المؤبد لو اسقطاه في الثلث صح وبعده لم يصح لتقرر الفساد بمضي المدة ولهذا اي ولان الهزل بمنزلة خيارهما لم يقع الملك بهذا البيع يعني ههنا لا وان اتصل به القبض حتى لو اعتقه المشتري بعده لا ينفذ عتقه بخلاف المشتري من المكره فان عتقه بعد القبض يصح لانه مختار للحكم غير راض به لان الحكم للجد من الكلام وانما اكره على الجد واجاب على ذلك حتى لو اكره على البيع بالجنبة فباعه لم يجز اعتاق المشتري فيه ايضا

قال رحمه الله ودلاله هذه الجملة ان الهزل لا يؤثر في النكاح بالسنة فعلم به انه لا ينافي الايجاب وانما دخل على الحكم الى اخره اي الدليل على ان الهزل لا ينافي الاهلية ولا الاختيار والرضا بمباشرة السبب ان الهزل لا يؤثر في النكاح بالسنة وهي قوله عليه السلام ثلث جدهن جد وهزلهن جد النكاح والطلاق واليمين فعلم بعدم تاثيره فيه انه لا ينافي السبب اذ لو كان منافيا لذلك لما صح النكاح وانما اثر في الحكم كما مر واما اذا اتفقا على الاعراض عن المواضعة فالبيع صحيح لازم لان المواضعة ليست بلازمة فترتفع بما قصد من الجد وذلك لان حقيقة العقد لما احتملت الفسخ فان العقد بعد العقد ناسخ للاول فالعقد بعد المواضعة التي هي دونها اولى فقد بطل الهزل باعراضهما عن المواضعة وان اتفقا على البناء على المواضعة فسد العقد بالاتفاق لانهما قصد الفساد فحققا البنا عليه وان اتفقا على انه لم يحضرهما شي او اختلفا في البنا والاعراض اختلف علماونا رحمهم الله في ذلك فابو حنيفة رحمه الله صحح العقد في الحالين وجعل صحة الايجاب اولى اذا سكتا وكذلك اذا اختلفا وابو يوسف ومحمد رحمهما الله قالا اذا سكتا واتفقا على انه لم يحضرهما شي فان العقد باطل اي فاسد وان اختلفا فالقول قول من يدعي البنا فاعتبر المواضعة وجعلا العقد بها واجبا الا اذا وجد النص على ما ينقض المواضعة وهو اتفاقهما على الاعراض كذلك اي كما ذكرنا من صحة العقد في الحالين حكى محمد عن ابي يوسف عن ابي حنيفة رحمهم الله قوله في كتاب الاقرار لكن ابا يوسف قال وقال ابو حنيفة رحمهما الله فيما اعلم وليس لفظ فيما اعلم في رواية ابي يوسف رحمه الله شكا منه في الرواية لان من مذهبه ان من قال لفلان علي الف درهم فيما اعلم انه لازم فكان فيما اعلم بمنزلة قوله فيما اتيقن فكان مخبرا عن نفسه موكدا الاقرار لا مبطلا له فكذلك ههنا يكون قوله فيما اعلم تاكيدا للرواية لا تشكيكا فكان الاختلاف ثابتا في المسلتين ومن المشايخ من اعتبر قول ابي يوسف رحمه الله فيما اعلم بقول الشاهد عند القاضي اشهد ان لهذا على الف درهم فيما اعلم فانه باطل بالاتفاق لانه بيان لشكه كقوله فيما احسب او اظن لان الرواية عن الغير كالشهادة عليه فلم يثبت الاختلاف بين ابي حنيفة وصاحبيه لان ما روى لم يثبت بالشك والاصل هو الموافقة لم يثبت الاختلاف فيكون فاسدا في المسلتين بالاتفاق والاصح انه للتحقيق لا للتشكيك حتى يكون الاختلاف ثابتا لان الصدر المعلى روى عن ابي حنيفة رحمه الله مطلقا ان البيع جايز ولما قيل اعتبار قوله فيما اعلم بمسلة الاقرار اولى من اعتباره بمسلة الشهادة لان الاقرار اخبار محض ولم يشترط لصحته زيادة تاكيد والرواية مثله فيلحق به واما الشهادة ففيها معنى الالزام ويشترط فيها زيادة تاكيد فكان قول الشاهد فيما اعلم موهما للشك فترد الشهادة به ولقايل ان يقول لما احتاجت الشهادة الى زيادة تاكيد وقد وجد ما يصلح لذلك وهو قوله فيما اعلم اي اتيقن حمل عليه واما الاقرار فلما لم يحتج الى ذلك كان للشك ويمكن ان يجاب عنه بان هذا في جانب الشهادة تشكيك في المتفق عليه فلا يكون مسموعا واذا كان في الشهادة كذلك لا يكون في الاقرار كذلك فرقا بين الالزام وغيره وقول الشيخ وقوله فيما اعلم ملحق برواية ابي يوسف رحمه الله لا بفتوى ابي حنيفة رحمه الله رد لما زعم بعض المشايخ انه يلحق بجواب ابي حنيفة رحمه الله لا بكلام ابي يوسف ومن مذهب ابي حنيفة ان قوله فيما اعلم يوجب الشك في جميع المواضع فلا يثبت الاختلاف وغرض الشيخ اثباته فقال انه ملحق برواية ابي يوسف وبين ان هذا اللفظ لا يوجب الشك في الرواية فيكون الاختلاف ثابتا

قال رحمه الله قال ابو حنيفة رحمه الله العقد المشروع لايجاب حكمه في الظاهر جد الى اخره لما فرغ من بيان الاختلاف شرع في بيان دليل كل من الفريقين قال ابو حنيفة رحمه الله العقد المشروع لايجاب حكمه في الظاهر جد فالجد اولى بالتحقيق من المواضعة فالعقد المشروع لايجاب حكمه في الظاهر اولى من المواضعة اما الاولى فلان الهزل غير متصل بالعقد نصا فانه لم يذكر في العقد واما الثانية فلان الجد اصل والمواضعة عارضة اما اصالة الجد فظاهر فان الاصل في العقود الصحة واللزوم والتغير بعارض واما

خروض المواضعة فاظهر وهي غير لازمة فان احدهما ينفرد بنقضه فاعراض احدهما كاعراضهما فبطل
الهزل وبقي اصل العقد صحيحا وابو يوسف ومحمد رحمهما الله اعتبرا العادة فان العادة جرت على ان التواضع
انما هو للبناء عليه صونا للمال عن التغلب ولو لم يجعل بناء عليها كان استعمالهما المواضعة استعمال
ما لا يفيد فكان الظاهر شاهد المدعي البناء فلو سلم ان الظاهر في العقود الصحة عارضه هذا
الظاهر والترجيح للسابق فان السبق من اسبابه والجواب لابي حنيفة رحمه الله فان الاخر ناسخ للاول
يعني به اذا لم يتصل به ما يوجب تغيير نص الاول كما ان الابطال والعمل بالثاني عمل على مقتضى
الشرع والعقل ولم يصح بالمغير فيكون مبطلا للاول بخلاف ما اذا اتفقا على البناء لوجود التصريح
بالعمل على خلاف مقتضى الشرع والعقل فلا يمكن حمله على الصحة مع وجود المغير هذا هزلا في اصل العقد اذا
فاما اذا اتفقا على الجد فيه لكنهما تواضعا على البيع بالفين على ان احدهما هزل وتلجية فان اتفقا على
الاعراض كان الثمن الفين وان اتفقا انه لم يحضرهما شي او اختلفا فالهزل باطل والتسمية صحيحة
عند ابي حنيفة رحمه الله فيكون البيع منعقدا بالفين وهو اصح الروايتين عنه وفي رواية ينعقد البيع
بينهما بالف والالف الذي هزلا به باطل وهو قولهما فانهما جعلا العمل بالمواضعة واجبا والالف
الذي هزلا به باطل لما ذكرنا من الاصل من الجانبين وهو ان عنده الاصل هو الجد وعندهما المواضعة
واما اذا اتفقا على البناء على المواضعة فان الثمن الفان عنده في اصح الروايتين عنه وعندهما ينعقد البيع
بالف وهو رواية محمد رحمه الله عن الاصل عن ابي حنيفة رحمه الله لانهما قصدا التسمية بذكر احد الالفين
ولا حاجة في تصحيح العقد الى تسمية الالف الذي هزلا به فكان ذكره والسكوت عنه سواء كما
في النكاح على ما سيجي ولابي حنيفة رحمه الله انهما جدا في اصل العقد وتواضعا في البدل فاما ان يعمل
بالجد في اصل العقد فيصح او بالمواضعة في البدل فيفسد لان قبول الالف الذي لم يدخل في العقد
شرط فاسد كالجمع بين حر وعبد فباعهما والعمل بالاصل اولى من العمل بالوصف وهو الثمن عند التعارض
يعني المواضعة على الهزل في البدل والمواضعة على صحة اصل العقد بخلاف تلك المواضعة اي المواضعة في اصل
العقد اذا اتفقا على البناء فان العمل بها واجب بالاتفاق لانه ليس ثمة معارض يمنع عن العمل بها كالجد
في اصل العقد ههنا فان قيل قبول الالف الزايد شرط لا مطالب له فلا يكون مفسدا اجيب بانه
شرط على خلاف مقتضى العقد الشرعي فانه يوجب تفريق الصفقة لانه عبارة عن تفريق احد بدلي
العقد والنبي صلى الله عليه وسلم نهى عن بيع وشرط وعن تفريق الصفقة وفيه نظر لان الشرط
المخالف للعقد الشرعي هو ما ينتفع به احد المتعاقدين او المعقود عليه وليس شي من ذلك
بموجود ولان تفريق احد البدلين مفسد والالف الزايد ليس من البدل في شي وقد ذكر ابو يوسف
رحمه الله في هذا الفصل اعني الهزل في قدر البدل في روايته فيما اعلم كما في الفصل الاول وهو الهزل
باصل العقد لكن المعلى روى عن ابي حنيفة رحمه الله مطلقا بلا قيد فيحتمل قوله فيما اعلم على التحقيق
دون التشكيك واما اذا تواضعا على البيع بمائة دينار وان ذلك بلجئة وانما الثمن الفا درهم
مثلا فان البيع جايز بالمسمى بالاتفاق على كل حال يعني سواء اتفقا على البناء او على الاعراض وعلى
انه لم يحضرهما شي او اختلفا في البناء والاعراض لان البيع لا يصح بلا بدل وهما قصدا الجد

في اصل العقد ههنا فلا بد من تصحيحه وذلك بان ينعقد بما سميا من البدل لانه موجود مذكور والمعدوم
لا يعارضه واحتاج ابو يوسف ومحمد رحمهما الله الى الفرق بين هذا اي الهزل في جنس البدل وبين الهزل
في القدر حيث يجوز العقد ههنا بالمسمى وثمة بالمواضعة فقالا ان العمل بالمواضعتين وهما المواضعة على
صحة اصل العقد والمواضعة على الهزل في المقدار ممكن ثمة بان يجعل العقد منعقدا بالف وان المسمى
كان الفين لاشتماله على الالف والهزل بالالف الاخرى شرط لا طالب له لانهما وان ذكراه لا يطالبه
احد لاتفاقهما على انه هزل وليس لغيرهما ولاية المطالبة وكل شرط لا طالب له من جهة العباد لا يفسد
العقد به كما لو اشترى فرسا على ان يعلفه كل يوم كذا منا من الشعير وهذا جواب عن كلام ابي حنيفة
رحمه الله ثمة فاما ههنا يعني في الهزل في الجنس فان العمل بالمواضعة في صحة العقد مع المواضعة في الهزل غير
ممكن لان البيع يقع بلا ثمن والبيع بدون الثمن لا يصح اما الثانية فظاهرة واما الاولى فلان الدنانير
لم يصر ثمنا لكونهما هازلين فيها والدراهم غير مذكورة عند العقد فيبقى البيع بلا ثمن بخلاف القدر لانهما
ذكرا عند الفين ثمنا والالف هازلا بها وفي ذكر الالفين ذكر الالف فيبقى العقد بالالف اذا لم يصح العمل
بالمواضعتين جميعا فلا بد من اعمال احدهما والعمل بالمواضعة في العقد بان يقع العقد صحيحا اولى لان العقد
اصل والثمن تبع والعمل بالمواضعة في العقد بدون التسمية لا يصح فيعقد على الدنانير المسماة لا على الدراهم
قال رحمه الله واما ما لا يحتمل النقض فثلثة انواع ما لا مال فيه وما كان المال فيه تبعا وما كان
المال فيه مقصودا الى اخره ما لا يحتمل الفسخ والاقالة بعد ثبوته ثلثة انواع ما لا مال فيه وما كان المال
فيه تبعا وما كان المال فيه مقصودا والحصر استقرائي اما الذي لا مال فيه اي لا يثبت فيه بلا ذكر
وشرط فهو الطلاق وصورته ان يتواضع الزوج والزوجة على ان يطلقها علانية ولا يكون في ذلك
وقوع طلاق وكذلك صورة العتاق ان يواضع المولى وعبده وهكذا العفو عن القصاص واليمين في ذلك
بان يتواضع الرجل مع امراته او عبده ان يعلق الطلاق او العتاق بدخول الدار ويكون في ذلك هازلا
وهكذا في النذر وذلك كله صحيح والهزل باطل لقول النبي صلى الله عليه وسلم ثلث جدهن جد وهزلهن
جد النكاح والطلاق واليمين فان قيل هذا حكم ثبت على خلاف القياس بالنص والمنصوص امور
معدودة فالزيادة على ذلك قياس في غير معقول المعنى وهو باطل فالجواب ان المنصوص عليه هو المذكور في الكتاب
وفي بعض روايات الحديث العتاق في موضع اليمين فالحكم في المنصوص عليه على الروايتين ثابت بالنص
لا محالة وما عداه من العفو عن القصاص والنذر يلحق به بالدلالة لا بالقياس ووجهه ان النذر
ملحق باليمين لقوله عليه السلم النذر يمين وكفارته يمين والعفو عن القصاص ملحق بالاعتاق
لانه احيا كالاعتاق وقيل لانه يشبه الطلاق من حيث انه اذا عفى عن بعض الدم سقط
كل القصاص كما انه اذا طلق بعض تطليقة يقع تطليقة كاملة وقيل لانه يشبه النذر من حيث
انه تبرع ابتداء والنذر نظير اليمين المنصوص عليه والمشابه للمشابه مشابه وهذا
ضعيف لانتقاضه بالهبة من حيث انها تبرع ابتداء فيشبه النذر الى اخر قوله ولان الهازل
مختار للسبب استدلال بالمعقول ووجهه ان الهازل مختار للسبب راض به دون حكمه لما
تقدم فيكون السبب موجودا في هذه الاشياء المذكورة دون الحكم لكن حكم هذه الاسباب لا يحتمل

الرد بالفسخ والاقالة ولا التراخي بشرط الخيار فعند تحقق السبب تحقق الحكم فبطل اثر
الهزل ونوقض بان الطلاق المضاف سبب للحال وقد تراخى حكمه واجيب بان المراد بالاسباب
العلل والطلاق المضاف ليس كذلك بل هو سبب ولهذا لا يستند حكمه الى وقت الايجاب ولو كان
علة لاستند كما في البيع بالشرط قال رحمه الله واما الذى يكون المال فيه تبعا مثل النكاح فعلى
اوجه الى اخره النوع الثانى وهو الذى يكون المال فيه تبعا مثل النكاح فعلى ثلثة اوجه لانه اما ان يهزلا
باصله او بقدر البدل او بجنسه والهزل باصله باطل والعقد صحيح لما روينا واما الهزل بقدر البدل
فيه بان يقول الرجل لها انى اريد ان تزوجك او لوليها اريد ان اتزوج فلانه بالف لكن اظهر فى العلانية
الفين فاجيب الى ذلك فعلى الاوجه الاربعة المذكورة فان اتفقا على الاعراض فالمهر الفان وان اتفقا
على البنا فالمهر الف بخلاف مسئلة البيع عند ابى حنيفة رحمه الله لان البيع بالشرط الفاسد وهو ذكر احد الالفين
على وجه الهزل يفسد والنكاح بمثله لا يفسد وان اتفقا على انه لم يحضرهما شى او اختلفا اختلف
رواية الصاحبين عن ابى حنيفة رحمهم الله فيه فروى محمد عنه ان النكاح جايز بالف بخلاف البيع
فى هاتين الصورتين فانه ينعقد بالفين عنده وهذا لان المهر تابع فى النكاح شرع لاظهار خطر
المحل لا مقصودا ولهذا صح بلا ذكره وتحمل فيه من الجهالة ما لا تحمل فيه من الجهالة ما لا يتحمل فى غيره
وانما المقصود الاصلى فيه ثبوت الحل لتحصيل التناسل فلا يجعل مقصودا لصحة التسمية بان يرجح جانب
الجد على الهزل والا لزم ان يكون ما ليس بمقصود مقصودا وهذا خلف وبيان ذلك ان اصل النكاح صحيح
بلا شبهة لعدم تاثير الهزل فيه ولعدم افتقاره الى ذكر المهر فلو اعتبرت صحة التسمية وجعل المهر
الفين لكان ذلك لاجل المهر لصحة اصل العقد بدونه فصار ذلك مقصودا والغرض خلافه بخلاف
الثمن فى البيع فانه مقصود بالصحة لانه احد ركنيه ولهذا يفسد البيع بفساده وجهالته كما
يفسد بفساد المبيع وجهالته ولا يصح البيع بدون ذكره واذا كان مقصودا وجب تصحيحه بترجيح
جانب الجد اذا امكن فان قيل هذا مناقض لما تقدم ان الثمن وصف تابع اجيب بان تبعيته بالنسبة
الى المبيع فى محليه البيع ولكنه مقصود بالنسبة الى البايع وفى الركنية فان قيل المهر ايضا مقصود
بالنسبة الى المراة فالجواب ان المقصودية وعدمها انما هى باعتبار الشرع والشرع شرع البيع للاسترباح
ولم يكن ذلك الا بالبدلين واما النكاح فانما شرعه لاجل التوالد والتناسل ولا احتياج له الى المال
وانما المال لاجل خطر المحل كما مر وروى ابو يوسف عنه ان المهر الفان وان التسمية فى الصحة مثل ابتداء البيع
من حيث ان التسمية فى النكاح لا تثبت الا قصدا ونصا وكذلك الجهالة الفاحشة يمنع صحتها كما فى البيع
والهزل يؤثر فيها كما يؤثر فى ابتدا البيع وفى ابتداء البيع يعنى فيما هزلا باصل البيع واتفقا على انهما لم يحضرهما
شى او اختلفا جعل ابو حنيفة رحمه الله العمل بصحة الايجاب اولى من العمل بصحة المواضعة ترجيحا
للصحة على الفساد فكذا هذا يعنى المهر وهذا اصح لان فيه اهدار الهزل واعتبار الجد الذى هو اصل
فى الكلام فاما اذا تواضعا على الدنانير وعلى ان المهر فى الحقيقة دراهم فان اتفقا على الاعراض فالمهر
هو المسمى وان اتفقا على البناء وجب مهر المثل بالاجماع لانهما قصدا الهزل بما سمياه فى العقد ومع
الهزل لا يجب المال وما تواضعا على كونه صداقا ليس مذكورا فى العقد والمسمى لا يثبت بلا تسمية

فلم يثبت واحد منهما وصار كالتزوج بلا مهر وفى ذلك يجب مهر المثل بخلاف البيع لانه لا يصح الا بتسمية الثمن
فيجب الاعراض عن المواضعة ولاعتبار التسمية ضرورة فاما النكاح فانه يصح بلا تسمية فامكن اعتبار
المواضعة ويؤثر فى فساد التسمية وان اتفقا على انه لم يحضرهما شى او اختلفا فعلى رواية محمد يجب
مهر المثل بلا خلاف لان المهر تابع فيجب العمل بالهزل لئلا يلزم مقصودا بالصحة ولا حاجة للنكاح الى صحته
كما مر واذا وجب العمل بالهزل بطلت التسمية فيجب مهر المثل وعلى رواية ابى يوسف عن ابى حنيفة
يجب المسمى وبطلت المواضعة كما فى البيع لان التسمية فى الصحة مثل ابتداء البيع الى اخر ما مر وعندهما يجب
مهر المثل لما مر فى رواية محمد رحمه الله عنه اتفاقا قال رحمه الله واما الذى يكون المال فيه مقصودا مثل
الخلع والعتق على مال والصلح عن دم العمد فان ذلك على هذه الاوجه ايضا الى اخره القسم الثالث وهو الذى
يكون المال فيه مقصودا مثل الخلع والعتق على مال والصلح عن دم العمد فهو ايضا على هذه الوجوه انما كان المال فى هذا
القسم مقصودا لانه لا يجب فيه بلا ذكر فلما شرطاه فيه علم انه فيه مقصود فالطلاق والعتاق والصلح
عن دم العمد ان لم يذكر فيها المال فهى من القسم الاول واذا ذكر وشرط صار من القسم الثالث فان هزلا باصل
العقد بان طلق امراته على مال او خالعها بطريق الهزل او اعتق عبده على مال هازلا او صالح عن دم العمد هازلا
فقد ذكر فى كتاب الاكراه فى الخلع ان الطلاق واقع والمال لازم من غير ذكر خلاف قال الشيخ وهذا الجواب
عندنا يعنى نفسه قول ابى يوسف ومحمد فاما عند ابى حنيفة رحمه الله فان الطلاق لا الطلاق لا يقع
لانه بمنزلة خيار الشرط وقد نص عن ابى حنيفة رحمه الله فى خيار الشرط فى الخلع فى جانب المراة ان
الطلاق لا يقع ولا يجب المال حتى تشا المراة فيقع الطلاق ويجب المال قال فى الجامع الصغير لو قال لامراته انت
طالق ثلثا على الف على انك بالخيار ثلثة ايام فقالت قبلت ان ردت الطلاق فى الثلث او لم يرد حتى
مضت المدة فالطلاق واقع والالف لازم وعندهما الطلاق واقع والالف لازم والخيار باطل وهذا لان
الهزل بمنزلة شرط الخيار والخلع لا يحتمل شرط الخيار لانه تصرف يمين من جانب الزوج كانه قال لها
ان قبلت هذا المسمى فانت طالق ولهذا لا يملك الرجوع قبل القبول وقبولها شرط اليمين فلا يحتمل الخيار
كساير الشروط واذا لم يحتمل الخيار لم يحتمل الهزل فلا يختلف الحال بالبناء والاعراض او الاختلاف او السكوت — لا يحتمل
ولابى حنيفة رحمه الله ان جانبها يشبه البيع لانه تمليك مال بعوض ولهذا لو بدئت فرجعت قبل
قبول الزوج صح الرجوع ولو قامت عن مجلسها قبل قبوله بطل كما فى البيع وانما جعل ذلك شرطا فى حق
الزوج فاما فى نفسه فتمليك مال جعل شرطا بهذا الوصف كجعل تمام الاخر بعتق هذا العبد بكذا الاخر — وقال ع
حر انه معلق بالمعارضه فلم يمنع كونه معاوضة عن ان يكون شرطا لليمين فكذا هذا واذا كان كذلك
ثبت فيه الخيار ثم لما بطل القبول بالرد بحكم الخيار بطل كونه شرطا لان كونه شرطا بهذا الوصف
وهو انه تمليك مال واذا احتمل فيه تعمل فيه الهزل ايضا فلا يقع الطلاق ولا يجب المال بالهزل كذا فى جامع — الخيار
الشيخ وهو المراد من قوله لما عرف عندى فى الموضع الذى نص فيه عليه قوله فكذلك هذا اى مثل الخيار
الهزل لكنه غير مقدر بالثلث فى الخلع وامثاله عنده بخلاف البيع لان الشرط فى الخلع على وفاق القياس
اذ الطلاق اسقاط وتعليق الاسقاطات بالشروط جايز اما فى البيع فعلى خلاف القياس من
الاثباتات لكنه ثبت فيه مقدرا بالثلث نصا فيجب اعتبار هذه المدة فيبطل اشتراط الخيار

فلو ورا الثلث وعلى هذا لا يبطل خيارهما في الخلع على الثلث لان الهزل بمنزلة الخيار مويدا فكان
لها الخيار فيما وراء الثلث كالثلث فكان لها ولاية النقض والاثبات متى شات عند ابي حنيفة رحمه الله
وقيل ينبغي ان يكون الخيار مقدرا بالثلث في الخلع وامثاله لان ثبوته في جانب من عليه المال باعتبار
المعاوضة لا باعتبار معنى الطلاق فيكون مقدرا بالثلث كما في البيع واجيب عنه بان المال وان كان
مقصودا فيه بالنظر الى العاقد لكنه تابع في الثبوت للطلاق الذي هو مقصود العقد كما ان الثمن
تابع في البيع وبالنظر الى المقصود يلزم ان لا يتقدر بالثلث قال رحمه الله وان هزلا بالكل
لكنهما اعرضا عن المواضعة وقع الطلاق ووجب المال بالاجماع وان اختلفا فان القول قول الاخر
يعني اذا هزلا باصل التصرف والبدل جميعا لكنهما اعرضا عن المواضعة وقع الطلاق ووجب المال بالاجماع اما
عندهما فظاهر لان الهزل لا يمنع وقوع الطلاق ووجوب المال واما عنده فكذلك لبطلان الهزل باتفاقهما
على الاعراض وان اختلفا فالقول قول من يدعي الاعراض عند ابي حنيفة رحمه الله فيلزم التصرف ويجب المال
لانه جعل الهزل موثرا في اصل الطلاق بالمنع من الوقوع في باب الخلع كما في البيع ثم عند اختلافهما في البيع يعتبر
قول من يدعي الاعراض عنده ترجيحا للجد الذي هو اصل الكلام فكذا هاهنا وعندهما التصرف جائز اي لازم
وليس المراد بالجواز الجواز الاصطلاحي والمال لازم ولا يفيد اختلاف المتعاقدين في الاعراض والبنا لان الهزل
عندهما لا يوثر في اصل التصرف ولا في المال على تقدير اتفاقهما على البنا فعلى الاختلاف اولى وان سكتا
ولم يحضرهما شي فالتصرف جائز اي ماض لازم حتى وقع الطلاق ولزم المال بالاجماع لبطلان الهزل عندهما
ولرجحان الجد عنده واما اذا تواضعا على الهزل في بعض البدل فان اتفقا على البناء فعندهما الطلاق
واقع لان الهزل لا يوثر عندهما مع انهما جادان في اصل التصرف والمال كله لازم لان الهزل وان كان
يوثر في المال لكنه ثابت في ضمن الخلع تبعا فلا يوثر فيه ايضا اذ العبرة للمتضمن لا للمتضمن كالوكالة
الثابتة في ضمن الرهن ولهذا يجب تمام المسمى فان قيل هذا مناقض لصدر الكلام فان الكلام فيما يكون المال
فيه مقصودا فكيف يمكن ان يجعل تبعا ولين سلم انه تبع فلا نسلم عدم تاثير الهزل فيه فان المال في النكاح
تابع وقد اثر الهزل فيه اجيب بانه مقصود بالنظر الى العاقد فاما في حق الثبوت فهو تابع للطلاق لانه
بمنزلة الشرط والشروط اتباع ولهذا يضاف العقد اليه فيقال الطلاق على مال والخلع على بدل والعتق
على بدل فيوجد حكمه من الاصل فلا يوثر فيه الهزل اما المال في النكاح وان كان غير مقصود لكنه بدل لازم
حيث لا يمكن نفيه ويثبت بدون الشرط ومع النفي صريحا فكان اقوى من ساير الابدال فاخذ حكم
الاصالة من هذا الوجه فيوثر الهزل فيه كما في ساير الاموال وعند ابي حنيفة رحمه الله يجب على الاصل
الذي ذكرناه في خيار الشرط ان يتعلق الطلاق باختيار المراة الطلاق بجميع المسمى على سبيل الجد لان
الطلاق يتعلق بكل البدل وبعض البدل قد تعلق بالشرط وهو اختيار المراة فبعض الطلاق يتعلق
باختيارها لكنه لا يتبعض فيتعلق الكل اما الاولى فلانه يتعلق به الزوج لكونه المالك وقد علقه بجميع
البدل حيث ذكر الالفين وقد عرف ان الهزل لا يوثر في جانبه كخيار الشرط لكونه يمينا في جانبه وهما
لا يوثران في اليمين فكان الجد والهزل فيه سواء واما الثانية فلان المراة لم تقبل الجميع لانها هازلة في قبول
احد الالفين والهزل موثر في جانبها كخيار الشرط فيثبت قبولها احد الالفين في الحال وتعلق قبولها

الالف الاخر باعراضها عن الهزل واختيارها اياها فتعلق الطلاق باختيارها البعض حتى يتم البدل المعلق
به فان اجازت وقعت والا فلا كما لو قال لها انت طالق على الفين فقبلت احدهما ولم تقبل الاخرى وفيه نظر
لفوات كلية الكبرى فان قيل لما الحق جانبها بالبيع وجب وقوع الطلاق في الحال بجميع البدل فانه ينعقد بجميع
المسمى اجيب بان انعقاد البيع بتمام المسمى لعدم امكان العمل بالمواضعة على ما بينا فاما الخلع فلا يفسد بالشروط
الفاسدة فامكن العمل بالمواضعة والعمل بها يوجب ان يتعلق الطلاق بجميع البدل ولا يقع في الحال كما
مر وان اتفقا على الاعراض لزم الطلاق والمال كله وذلك ظاهر وان اتفقا على انه لم يحضرهما شي
وقع الطلاق ووجب المال كله عند ابي حنيفة رحمه الله لانه حمل ذلك على الجد وجعله اولى من المواضعة
وعندهما كذلك لما قلنا ان الهزل لا يوثر عندهما وان اختلفا فكذلك وقع الطلاق ووجب المال
كله عندهما لما ذكرنا لما من ان الاختلاف لا يفيد وعنده القول لمن يدعي الاعراض قال رحمه الله
واما اذا هزلا باصل المال فذكرا الدنانير تلجية وغرضهما الدراهم الى اخره يعني اذا هزلا بجنس المال
لا في كميته فذكرا الدنانير تلجية وغرضهما الدراهم فعندهما المسمى هو الواجب سواء اتفقا على البنا
او على الاعراض او على انه لم يحضرهما شي او اختلفا لان الهزل لا يوثر في اصل التصرف ولا في المال
عندهما فصار المسمى بمنزلة ما لا يحتمل الفسخ تبعا للاصل واما عند ابي حنيفة رحمه الله فبالتفصيل فان
اتفقا على الاعراض وجب المسمى فان اتفقا على البناء توقف الطلاق على قبولها المسمى في العقد فصار
كانه علقه بقبول الدنانير ولم يقبل هي فيتوقف على القبول كما في شرط الخيار وان اتفقا على انه لم
يحضرهما شي وجب المسمى ووقع الطلاق وان اختلفا فالقول لمن يدعي الاعراض اعتبارا للجد كما مر
وذكر في المبسوط ان الطلاق واقع ويجب المسمى بكل حال غير ذكر خلاف وكذلك اي مثل ثبوت الحكم
والتفريع في الخلع ثبوت الحكم والتفريع في نظاير من الاعتاق على مال والصلح عن دم العمد قوله واما تسليم
الشفعة اعلم ان طلب الشفعة على ثلثة اوجه طلب المواثبة وهو طلبها كما علم بالبيع حتى لو سكت ولم
يطلب على الفور سقط التقرير والاشهاد وهو ان ينهض بعد طلب المواثبة ويشهد على البايع او على المشترى
ان كان المبيع في يده او عند العقار على طلبها وبه تستقر حتى لا تبطل بالتاخير في ظاهر الرواية وطلب التملك
فاذا سلم الشفعة هازلا قبل طلب المواثبة بطل لان التسليم بطريق الهزل كالسكوت مختارا وانها
تبطل بالسكوت بعد العلم بالبيع فكذا بالسكوت حكما وبعد الطلب والاشهاد تسليم الشفعة باطل
لانه من جنس ما يبطل بخيار الشرط حتى لو سلمها بعد الاشهاد والتقرير على انه بالخيار ثلثه ايام بطل التسليم
لان تسليمها في معنى التجارة لانه استيفاء احد العوضين على ملكه ولهذا يملكه الاب والوصي تسليم
لان تسليم شفعة الصبي عند ابي حنيفة رحمه الله كما يملكان البيع والشراء فيبطل التسليم والشراء
له فيبطل التسليم بالخيار فكذا بالهزل وتبقى الشفعة وكذلك اي ومثل تسليم الشفعة ابرا الغريم في انه
يبطل بالهزل حتى لو ابراها هازلا لا يصح وتبقى الدين لانه لو ابرا بالخيار لم يسقط الدين لان في الابراء
معنى التمليك ولهذا يرتد بالرد فيوثر فيه الهزل كتاثير الخيار وهذا لان الخيار انما يثبت في العقود
اللازمة ولهذا لا يثبت في المضاربات والوكالات وليس هاهنا كذلك قال رحمه الله
واما القسم الثاني وهو الاقرار فان الهزل يبطله سواء كان اقرارا بما يحتمل الفسخ او بما لا يحتمله لانه يعتمد

صحة المخبر به والهزل يدل على عدم المخبر به الى اخره، القسم الثاني من الاقسام الاربعة المذكورة في هذا الفصل هو الاقرار سواء كان بما يحتمل الفسخ مثل ان يتواضعا على ان يخبرا انهما تبايعا هذا العبد امس بالف درهم ولم يكن بينهما بيع حقيقة ثم قال البايع بعتك هذا العبد امس بالف وقال الاخر صدقت فليس ذلك ببيع وكذلك لو فعلا مثل ذلك فيما لا يحتمل النقض كالطلاق والعتاق لان الاقرار يعتمد صحة المخبر به ولا صحة له هاهنا لان الهزل يدل على عدمه فصار الاقرار بما يحتمل الفسخ وبما لا يحتمله من جنس ما يحتمل النقض من حيث ان الجميع يعتمد وجود المخبر به فيوثر الهزل في الكل واستوضح الشيخ ضرورة الكل من جنس ما يحتمل النقض بقوله الا يرى ان الاقرار بالطلاق والعتاق يبطل بالكره اصلا حتى لو اقر بهما مكرها لم يثبت شي منهما وكانت المراة زوجته والعبد عبده لان الاقرار خبر متردد بين الصدق والكذب والاكراه دليل على كذبه فكذا فيما يقر به بالهزل لانه دليل على كونه كاذبا فيبطل بطلانا لا يحتمل الاجازة اذ الاجازة تلحق الشي منعقدا يحتمل الصحة والبطلان وهذا الاقرار لم ينعقد موجبا للشي اصلا لكونه كاذبا وبالاجازة لا يصير صدقا بوجه فكان كبيع الحر بخلاف البيع والاجازة هازلا لانه انما يعتمد انعقاده اهلية المتكلم وصحة عبارته وقد تحققنا وهو محتمل للصحة والفساد فينعقد موقوفا على الاجازة قال رحمه الله واما القسم الثالث فان الهزل بالردة كفر لا بما هزل به لكن بعين الهزل الى اخره، القسم الثالث ما يرجع الى الاعتقاد وهو وجهان كما مر الهزل بالردة و الهزل بالاسلام اما الاول فكقوله الصنم اله فانه كفر لا بما هزل به وهو هذا القول لكن بعين الهزل لان الهازل جاد في نفس الهزل مختار للسبب وهو التكلم بكلمة الكفر راض به وان لم يكن معتقدا لما يدل عليه كلامه والهزل بكلمة الكفر استخفاف بالدين الحق وهو كفر قال الله تعالى قل ابالله وآياته ورسوله كنتم تستهزءون لا تعتذروا قد كفرتم بعد ايمانكم فصار الهازل بالردة مرتدا بعين الهزل لا باعتقاد ما هزل به وانما صاروا الى هذا الاستخراج وان كان اثرهما في ازالة الايمان واثبات الكفر سواء لان مبنى الردة على تبدل الاعتقاد ولم يوجد لوجود الهزل وانه ينافي الرضا بالحكم وذلك يقتضي ان لا يكون الهزل بالردة كفرا كما في حالة الاكراه والسكر فعدلوا الى نفس الهزل لانه راض به مختار وهو استخفاف بالدين وهو كفر بخلاف المكره لانه غير معتقد بعين ما اكره عليه فانه يجري على لسانه اضطرارا ودفعا للشر عن نفسه غير راض بالسبب والحكم جميعا فاما الكافر اذا هزل بكلمة الاسلام وتبرا عن دينه هازلا يجب ان يحكم بايمانه في احكام الدنيا كالمكره لان تكلمه بالاسلام بمنزلة انشاء لا يقبل حكمه الرد والتراخي فانه اذا اسلم لا يحتمل ان يكون حكمه متراخيا عنه ولا ان يرد اسلامه بسبب كالبيع بخيار عيب ورؤية فكان بمنزلة الطلاق والعتاق فلا يوثر فيه الهزل حتى لو رجع لا يقتل ولكن يحبس حتى يعود اليه قال رحمه الله والقسم الرابع وهو السفه السفه هو العمل بخلاف موجب الشرع من وجه الى اخره، القسم الرابع من العوارض المكتسبة هو السفه وهو في اللغة عبارة عن الخفة يقال تسفهت الرياح الثوب اذا استخفته وحركته وفي اصطلاح الفقهاء هو العمل بخلاف موجب الشرع من وجه واتباع الهوى وخلاف دلالة العقل مع قيامه فقوله هو العمل بخلاف موجب الشرع يشمل ارتكاب جميع المحظورات فقوله من وجه لاخراج ما سواه وتخصيص التعريف به وهو تبذير المال واتلافه على خلاف مقتضى الشرع وذلك ان اصل هذا العمل وهو السرف والتبذير مشروع لان اصل البيع والبر والاحسان مشروع الا ان الاسراف كانه يريد به مجاوزة حد الحاجة حرام فصار على خلاف موجب الشرع من وجه وقوله واتباع الهوى وخلاف دلالة العقل كل واحد يجوز ان يكون بيانا للسبب السفه فان متابعة الهوى يوجب العمل على خلاف مقتضى الشرع وخلاف دلالة العقل كذلك فان العقل يقتضي ان لا يضيع الرجل ما ينفعه فما يضره ويجوز ان يكون كل واحد منهما تعريفا اخر للسفه عند من يجوزه بالمفرد فان اتباع الهوى هو العمل على خلاف مقتضى الشرع وخلاف دلالة العقل ايضا هو العمل على خلاف مقتضى الشرع فيما نحن فيه وهو تبذير المال لا مطلقا ثم السرف والاسراف ان كانا شيئا واحدا وهو التبذير كما ذكر في بعض الشروح ففي كلام الشيخ لغير التبذير والشيخ قد جعل التبذير كالتفسير للسرف بعطفه عليه فال الامر الى اتحاد المعنى ويتجه هذه الشبهة بان يقال الشيخ اراد من المسرف والتبذير اصل المعنى وهو ان يكون على مقدار الحاجة ولا نزاع في مشروعيته والذي في الاصطلاحات ومن الاسراف المجاوزة وفسره بقوله كالاسراف من الطعام والشراب والسفه لا يوجب خللا في الاهلية لعدم اخلاله بالقدرة لا ظاهرا ولا باطنا لبقاء نور العقل بكماله فلا يمنع شيئا من الاحكام ولا يوجب وضع الخطاب كما في فيبقى اهلا لتحمل امانة الله وحقوقه ولحقوق العباد ايضا لان حقوق الله اعظم فانها لا تحمل الا على من هو كامل الحال الا يرى ان الصبي اهل للتصرفات التي حقوق العباد وليس باهل الايجاب حقوق الله واذا تحمل الاعظم فلان يتحمل الاضعف اولى سواء منع منه المال او لا حجر عليه اولا ثم العلماء اجمعوا على ان السفيه يمنع منه ماله في اول بلوغه وسند اجماعهم قوله تعالى ولا تؤتوا السفهاء اموالكم اي اموال المبذرين الذين ينفقون اموالهم فيما يضرهم في الدنيا والاخرة واضاف الاموال الى الاولياء لانهم يقومون عليها ويتصرفون فيها وقد يضاف الشي الى الشي بادنى ملابسة والنكتة في ذلك ان الملك يستلزم التصرف الشرعي واللازم منتف عنهم على ما نحن فيه فكذا ملزومه ونهاهم عن ايتائهم الاموال فصاروا ممنوعين عن ذلك ثم علق الايتاء بايناس الرشد بقوله تعالى فان آنستم منهم رشدا فادفعوا اليهم اموالهم فامرهم بدفعها اليه عند وجوده بقوله فادفعوا اليهم اموالهم فالدفع عند وجود الرشد واجب واما عدمه عند عدمه فمختلف فيه قال ابو حنيفة رحمه الله عدم الدفع عند عدمه كاملا ممتد الى خمسة وعشرين سنة فاذا بلغ خمسا وعشرين سنة ولم يونس منه الرشد دفع اليه المال وقالا هو موبد لا يدفع اليه ما لم يونس منه رشد لان الله تعالى علق الايتاء بايناس الرشد والمعلق بالشرط معدوم قبل وجوده فانه اذا لم يونس منه رشد بعد البلوغ لا يدفع اليه ماله بهذا النص فكذا اذا بلغ خمسا وعشرين لان السفه يستحكم بطول المدة ولابي حنيفة رحمه الله مشيرا الى بطلان القياس ان اول البلوغ قد لا يفارقه السفه وهذا ظاهر فاما اذا امتد الزمان فظهرت الخبرة والتجربة فلا نم ان السفه يستحكم بل يحدث ضرب الرشد بالتجربة لا محالة واذا حصل ذلك حصل الشرط لان الشرط رشد نكرة والرشد النكرة يتحقق بادنى ما ينطلق عليه كما في الشرط المنكر واذا حصل الشرط سقط المنع فان قيل هذا انما يصح على تقدير ان يكون التنوين للتحقير او التقليل ولم لا يجوز ان يكون للتهويل والتعظيم لانه مطلق كما في قوله تعالى فاذنوا بحرب من الله اجاب الشيخ بقوله لانه عقوبة يعني لا يصح ان يكون بخلاف التحقير او التقليل لان منع المال لا يخلو اما ان يكون بطريق العقوبة واما ان يكون

حكما لا يعقل معناه فان كان الاول كان مما يسقط بالشبهات فاذا دخله شبهة لحصول
الشرط من وجه وهو اصابة ضرب من الرشد بالتجربة سقط وان كان الثاني تعلق
بالمنصوص عليه ولا يصح تعديته الى غيره لكونه غير معقول المعنى والمنصوص عليه رشد منكر
فاذا صار في حكم الوجود بوجه لوجود بليله وهو استيفاء مدة التجربة وجب جزاؤه وهو الدفع لان
اعتبار الكمال فيه مع التفاوت الفاحش يفضي الى الحرج وبعده لم يتعين قدر معين فيعتبر
الادنى كما في اعتبار العقل للخطاب فان قيل هذا التقسيم غير حاصر لجواز ان يكون المنع نظرا له
فالجواب ان السفه لا يجوز ان يكون سببا للنظر كما سيجي وعدم الشرط ليس علة العدم المشروط
غاية ما في الباب ان الحكم عند عدمه بقي على عدمه الاصلي ما لم يثبت دليل الوجود وقد ثبت ذلك
قال الله تعالى ولا تاكلوها اسرافا وبدارا ان يكبروا اي مخافة ان يكبروا فيلزمكم الدفع اليهم فان
فيه اشارة الى ان المنع لبقاء اثر الصبا وبقاء اثره كبقاء عينه في المنع واثره قد يبقى الى مضي زمان
يصيرون كبارا ينقطع عنهم رجاء التاديب فاذا بلغ خمسا وعشرين سنة ولم يونس منه رشد
انقطع منه الرجاء لانه يتوهم ان يصير جدا في هذه المدة لان ادنى مدة الاحتلام اثنا عشر سنة
ثم يولد له في ستة اشهر ثم تبلغ ابنه في اثني عشر سنة ويولد له في ستة اشهر فيصير جدا في خمسة
وعشرين سنة وذلك اعتدال في الكبر فيدفع اليه المال فيدفع اليه المال قال رحمه الله
واختلفوا في وجوب النظر للسفيه الى اخره اختلف العلماء في وجوب النظر للسفيه بجعله محجورا عن
التصرف واثبات الولاية للغير على ماله صونا عن الضياع كما وجب للصبي والمجنون فقال ابو حنيفة
بعدم جوازه فضلا عن الوجوب لان السفه لما كان مكابرة وتركا لما هو الواجب من مقتضى الشرع
عن علم بكلية الامور المحرمة شرعا وعن معرفة خسران التصرفات القبيحة لم يجز ان يكون
سبيا للنظر اذ لو جاز كونه سببا لذلك لكان في غير ذلك مما هو احق بالنظر اولى واللازم فالملزوم باطل
مثله الا يرى ان من قصر في حقوق الله مجانة لم يوضع عنه الخطاب نظرا بل كان موكدا لا يرى انه
حتى عوقب على تركها وقتل بحبس عقوبة في ديون العباد وصح لاعنه ولا يبطل في ذلك اي فيما
ذكرنا من حقوق العباد عباراته حتى صح طلاقه وعتاقه ونكاحه ونذره ويمينه وصح
اقراره باسباب الحدود ولا يعطل عليه اسباب الحدود والعقوبات حتى لو سرق او زنى
او شرب الخمر او قتل عمدا يقام عليه الحدود ويجب عليه القصاص والحدود والقصاص تندرئ
بالشبهات فلو كان السفه بعد البلوغ سببا للنظر كان اعتباره فيما يندرئ بالشبهات
اولى لان الضرر في هذا يلحقه بنفسه والمال تبع للنفس فاذا لم ينظر في دفع الضرر عن نفسه
ففي دفع الضرر عن ماله اولى وعورض بان الحجر يوجب كف المسلم عن المعصية وما اوجب
ذلك فهو حسن فالحجر حسن فالحجر حسن واجيب بانه حسن اذا لم يتضمن ضررا فوقه فاما
اذا تضمن ذلك فلا كالامر بالمعروف حسن اذا لم يتضمن ضررا فوقه فاما اذا تضمن بان حف
على المسلم الوقوع في الكفر والاصرار على المعصية لا يكون حسنا والحجر قد تضمن ذلك وهو
ابطال قوله الذي به كمال الادمية فلا يكون حسنا واذا لم يجز الحجر عليه صح تصرفاته لصدورها

عن اهلها مضافا الى محلها من غير مانع وقال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله وجب الحجر عليه بالسفه
عن التصرفات المحتملة للفسخ وهي ما يبطله الهزل كالبيع والاجارة لان الحجر نظر والنظر واجب
اما الاولى فلانه يحصل به النفع في الدنيا والاخرة واما الثانية فلما قال الشيخ حقا للمسلمين وحقا
له لدينه لا لسفهه اما الاول فلان ضررا لنفسه يرد الى العامة المسلمين فانه لما افنى ماله
صار عيالا على الناس ويستحق النفقة من بيت المال والحجر لدفع الضرر عن العامة مشروع بالاجماع
كما في المفتي الماجن والطبيب الجاهل والمكاري المفلس واما الثاني فلانه وان كان عاصيا يستحق النظر
باعتبار اصل دينه وليس مشروعية الامر بالمعروف والنهي عن المنكر الا باعتبار النظر لدين المسلمين
وقوله لا لسفهه اشارة الى الجواب عما قال ابو حنيفه رحمه الله انه جناية منه فلا يصلح سببا
للنظر وعما قال الشافعي رحمه الله انه جان فيستحق الحجر بطريق العقوبه فقالا لم يكن ذلك باعتبار
جنايته وسفهه بل باعتبار ان المسلم يستحق النظر في عامة احواله وعند السفه يظهر له
الحاجه الى وجوب النظر واستوضح ذلك بقوله الا يرى ان العفو عن صاحب الكبيرة حسن في الدنيا
حتى كان العفو عن القصاص مستحبا قال الله تعالى فمن عفى واصلح فاجره على الله وفي الاخرة وان مات
مصرا على الكبيرة حتى جاز ان يدخله الله الجنة بفضله بلا عقوبة عند اهل السنة قيل ويويد
هذا قوله تعالى فان كان الذي عليه الحق سفيها الى قوله فليملل وليه بالعدل فانه نص على اثبات
الولاية عليه ولا يتصور ذلك الا بالحجر واثبتا ذلك ايضا بالقياس على منع المال فانه منصوص عليه بقوله
ولا تؤتوا السفهاء اموالكم والجامع النظر فان منع المال انما هو بطريق النظر صونا لماله عن التلف وكذا
الحجر لان المنع غير مقصود بعينه بل لابقاء ملكه ولا يحصل الابقاء ما لم يقطع لسانه عن التصرف في المال فانه
لو اطلق له التصرف لا يفيد منع المال شيئا بل فيه زيادة كلفة على الولي بحفظ ماله الى ان يتلفه بتصرفه
وانما اختص بالمال ولم يثبت في النكاح والطلاق والعتاق لان المحجور عليه بالسفه في التصرفات كالهازل يخل تصرف
لا يؤثر فيه الهزل لا يؤثر فيه السفه ايضا وذلك لان الهازل يخرج كلامه لا على نهج كلام العقلاء لقصد اللعب
لا لنقصان في عقله فكذا السفيه يخرج كلامه في التصرفات على غير نهج كلام العقلاء لاتباع الهوى ومكابرة
العقل لا لنقصان في عقله واجاب ابو حنيفة رحمه الله عن ذلك بعدم المطابقه بين الدليل والمدلول وجوب
الحجر والدليل على جوازه فان العفو عن صاحب الكبيرة في الدنيا والاخرة جايز ولئن سلمنا ان النظر واجب
لكن انما يحسن مراعاته اذا لم يتضمن ضررا فوقه وقد تضمن ضررا فوق ذلك وهو تفويت اهليته والحاقه
بالصبيان والمجانين والبهايم بخلاف منع المال فانه ثبت بالنص على خلاف القياس فلا يمكن تعديته
الى الحجر ولئن سلمنا ان المنع معقول المعنى فلا نسلم جواز المقايسة لانه ثابت بطريق العقوبة والثابت بطريق
العقوبة لا يمكن تعديته فمنع المال لا يمكن تعديته الى منع اللسان اما الاول وهو مذهب بعض مشايخنا
فلان سببه الجناية وهي مكابرة العقل واتباع الهوى ومنع المال يصلح جزاء كحرمان الميراث للقاتل فيجعل جزاء
اي عقوبة الا يقال لو كان منع المال عقوبة لفوض الى الامام واللازم باطل فان الاولياء هم المخاطبون بذلك لا الامام
لانها عقوبة تعزير وتاديب فيجوز ان يفوض الى الاولياء كما في تعزير العبيد والاماء واما الثانية فلان القياس
لا يجري في العقوبات ولئن سلمنا ان منع المال معلول بالنظر لا بالعقوبة فلا نسلم ايضا جواز قياس الحجر

عليه ولا الحاقه بالدلالة اما الثاني فلعدم المساواة واما الاول فلان شرط القياس ان يتعدى الحكم الشرعي
الثابت بالنص بعينه الى فرع هو نظيره ولا نم وجود هذا الشرط فيما نحن فيه لان اليد للادمي نعمة زايدة
فابطاله ابطال نعمة زايدة واللسان والاهلية نعمة اصليه فابطالهما ابطالها والحاق الانسان بمتاز عن
البهايم بالبيان فالقياس يفضي الى ابطال اعلى النعمتين باعتبار ادناها ولا يخفى ان الاعلى لا يكون نظير الادني
ولا مساواة بينهما ايضا فتكون باطلا والجواب عن الاية ان المراد بالسفيه على ما قيل هو الصبي العاقل
ومن الضعيف الصبي الصغير ومن الذي لا يستطيع ان يمل المجنون وعلى تقدير ان يكون المراد ما ذكرتم فالمراد
من الولي صاحب الحق لا ولي السفيه وعن قولهم لا فايدة في المنع مع اطلاق التصرف انه ممنوع فان السفيه يتلف
ماله عادة في تصرفات لا يتم الا بالقبض كالضيافه والهبه والصدقه فاذا كانت يده مقصورة عن المال
لا يتمكن من تنفيذ هذه التصرفات فيحصل المقصود بالمنع بدون الحجر عليه قال رحمه الله وقالا هذه الامور
صارت حقا للعبد رفقا به فاذا ادى الى الضرر وجب الرد لدفع الضرر عن المسلمين وان لم يكن للمسلمين
حق في عين المال وهذا قياس ما روي عن ابي يوسف رحمه الله فيمن تصرف في خالص ملكه بما يضر جيرانه انه يمنع
عنه قال الشيخ الى قولهما وصح لاجاب عما قال ابو حنيفة رحمه الله بقوله وقالا هذه الامور يعني اليد واللسان
والاهلية صارت حقا للعبد رفقا به استيفا لبقا فاذا ادى الى الضرر وجب الرد لدفع الضرر عن المسلمين
وقد وقع في بعض النسخ بالواو ولدفع الضرر عن المسلمين فان كانت النسخة بغير واو فالكلام فاسد لا يحتاج
الى جواب لان المحذور انما هو يلزوم الخلف فانه قال هذه الامور صارت حقا للعبد رفقا به فاذا ادى الى
الضرر وجب الرد لا يكون ما فرض رفقا غير رفق وان كانت بالواو وكان قوله ولدفع الضرر دليلا اخر وكان
الكلام مستقيما وقوله وان لم يكن للمسلمين حق في عين المال اي مال السفيه اشارة الى جواب عما يقال لا نم
ان في تصرفه الضرر للمسلمين لانه يتصرف في خالص ملكه لا حق لاحد فيه فلا يجب الحجر فانه رد ذلك وجعله نظير
قياس ما روي عن ابي يوسف رحمه الله فيمن تصرف في خالص ملكه بما يضر جيرانه كما اذا اتخذ طاحونا للاجرة او نصب
منوالا لاستخراج الابريسم فان للجيران ان يمنعوا اذا تضرروا بذلك والجواب عن الخلف ان هذه الامور صارت
حقا للعبد رفقا به في ابقا اهليته وتميزه عن البهايم فاذا حجر صارت غير رفق ولزم الخلف وعن الثاني بان ضرره
ان كان كونه عيالا على بيت المال او بان يتكفف الناس فان ذلك ليس بموجب للحجر الا ترى ان تصدق
العاقل الرشيد وهبته لجميع المال جاين بلا خلاف مع لزوم ما ذكرتم وان كان غير ذلك فلا بد
من البيان لينظر في صحته وسقمه قال رحمه الله فصار الحجر عندهما مشروعا بطريق النظر وانما
يجب ان ينظر الى ما فيه الى اخره هذا بيان حاصل ما ذكر قبله وتمهيد لذكر ما ياتي بعده فان الحجر عندهما
لما صار مشروعا بطريق النظر وجب ان ينظر الى ما فيه توفيرا للنظر في حقه فلا يلحق باصل خاص
كالمريض وكالمكره بل يجب اثبات النظر باي اصل امكن اعتباره فتارة يلحق بالمريض كما اذا اعتق
عبده فانه ينفذ عتقه لان السفه كالهزل لما مر ولكنه يسعى في قيمته عند محمد رحمه الله لان
الحجر لمعنى النظر فتكون كحجر المريض لغرمايه وورثته وهناك وجبت السعاية لغرمايه في كل
القيمه وللورثة في ثلثيها اذا لم يكن عليه دين ردا للعتق بقدر الامكان فكذا هنا ولو اشترى
ابنه المعروف وقبضه كان شراؤه فاسدا ويعتق الابن حين قبضه ويحمل في هذا الحكم

بمنزلة شرا المكره فيثبت له الملك بالقبض ويعتق عليه ثم يسعى في قيمته للبايع ولا يكون للبايع
في مال المشتري شي من ذلك لانه وان ملكه بالقبض فالتزام الثمن او القيمة منه بالعقد غير صحيح لما فيه
من الضرر عليه نحو هذا الحكم ملحق بالصبي وله نظاير غير هذه مذكورة في المبسوط والله اعلم
قال رحمه الله وهو انواع عندهما حجر بسبب السفه مطلقا الى اخره الحجر بسبب النظر
عند ابي يوسف ومحمد رحمهما الله انواع الاول الحجر بسبب السفه مطلقا يعني سواء كان اصليا بان بلغ
سفيها او عارضا بان حدث بعد البلوغ وهذا الحجر يثبت عند محمد رحمه الله بنفس السفه اصليا كان
او عارضا ولا يحتاج الى حجر القاضي لان الدليل الدال على ثبوت الحجر لم يفصل بينهما ولان دلالته على
السفه في ثبوت الحجر كدلالته على الجنون والعته والصغر والرق والحجر يثبت فيها بنفسها بلا قضا
فكذا في السفه وقال ابو يوسف رحمه الله لا بد لثبوت الحجر في الوجهين من حكم القاضي لانه لمعنى النظر الى القاضي
اما الاول فلانه متردد بين الضرر والنظر ففي ابقا الملك له نظر وفي اهدار قوله ضرر فلا يترجح احد الجانبين
الا بالقضا بخلاف الجنون والصغر والرق واما الثانيه فظاهر فعلى هذا لو ادرك سفيها ولم يرفع
امره الى القاضي حتى باع شيا او اقر او تصدق بشي او وهب صح الجميع عند ابي يوسف رحمه الله خلافا لمحمد
رحمه الله والثاني اذا امتنع المديون عن بيع ماله لقضا الدين باع القاضي عليه امواله والعروض والعقار
في ذلك سواء عندهما وعند ابي حنيفة رحمه الله لا يبيع الا احد النقدين بالاخر استحسانا وذلك ضرب حجر
لهما حديث معاذ رضي الله عنه فانه ركبته ديون فباع النبي صلى الله عليه وسلم ماله وقسم بين غرمايه
بالحصص ولان بيع ماله لقضا الدين مستحق عليه بدليل انه يحبس اذا امتنع عنه وهو مما يجري فيه النيابة
والاصل ان من امتنع عن ايفا حق مستحق يجري فيه النيابة فان القاضي ينوب منابه كالذي اذا اسلم
عبده فابى ان يبيعه باعه القاضي والعنين بعد مضي المده ولابي حنيفة رحمه الله قوله تعالى ولا تاكلوا
اموالكم بينكم بالباطل الا ان تكون تجارة عن تراض وبيع ماله بغير اذنه ليس كذلك وان المستحق عليه قضاء
الدين وبيع ماله غير متعين لذلك لانه لو تعين ذلك لما جاز حبسه واللازم باطل فانه يحبس
بالاتفاق فالملزوم مثله بيان الملازمة ان في حبسه ضرر المديون وللغرماء بتاخير حقهم فلا معنى
للمصير اليه بلا حاجة بخلاف عبد الذمي اذا اسلم فان اخراجه عن ملكه مستحق عليه بعينه فينوب القاضي
منابه وكذلك في حق العنين لانه عجز عن الامساك بالمعروف فاستحق عليه التسريح بالاحسان بعينه
ويعد اقياس مبادلة احد النقدين بالاخر ولكنه استحسن الجواز لكونهما جنسا واحدا معنى ولهذا يضم
احدهما الى الاخر في الزكوة ولو كان ماله من جنس الدين صورة كان للقاضي قضا دينه فكذا اذا كان
من جنسه معنى فان قيل لو كانت المجانسة المعنويه كالمجانسة الصوريه لكان لرب الدين ولاية الاخذ
بلا قضا كما لو ظفر بجنس حقه فالجواب ان اعمال الجهتين اولى من اهمال احدهما فبالنظر الى عدم المجانسه
صورة لم ينفرد باخذه وبالنظر الى المجانسه معنى للقاضي ان يقضي بها دينه وتوهم القلب دوري لا يلتفت
اليه ولا يكون العدم دليل العدم والوجود دليل الوجود وتاويل حديث معاذ رضي الله عنه ان النبي صلى الله عليه
وسلم باع ماله بسواله نيلا لبركة النبي صلى الله عليه وسلم وهذا لان عندهما يامر القاضي المديون ببيع
ماله فان ابى يبيع القاضي ولا يظن بمعاذ ان يامره النبي صلى الله عليه وسلم فيابى حتى يبيع عليه

بغير رضاه والثالث ان يخاف على المديون ان يلجئ امواله ببيع او اقرار فطلب الغرما حجره يحجر عليه عندهما على ان
لا يصح تصرفه الا مع هولاء الغرما وعند ابي حنيفة رحمه الله لا يحجر عليه وهذا الحجر لا يثبت عندهما الا بالقضا
والفرق بين المحلين ان هذا الحجر لاجل النظر للغرما فيتوقف على طلبهم وذلك لا يتم الا بالقضا والحجر للسفه للنظر له
وهو غير موقوف على طلب احد فيثبت حكمه بلا قضا قوله والرجل غير سفيه متعلق بالنوعين الآخرين وقوله
فان ذلك وجب اى كون الرجل غير سفيه فيهما وجب ليعلم ان طريق الحجر عندهما النظر للمسلمين لا ان
يكون نفس السفه الذي هو معصية من اسباب النظر فان الحجر جاز عندهما في هاتين الصورتين مع فرض
عدم السفه لكنه اى لكن السفه بمنزلة العضل اى المنع من الاوليا في انه يوجب الحجر نظرا للغير فان الولي
اذا امتنع عن تزوج المراة عند خطبة الكفو وخيف فوتها تزوجها القاضي ويصير الولي محجورا ساقط الولاية
في هذا العقد حتى لم يكن له ولاية ابطاله نظرا لها الا ان يكون العضل الذي هو ظلم من اسباب النظر
والجواب عن ذلك قد مر **قال رحمه الله** القسم الخامس وهو السفر هو الخروج المديد وادناه ثلثة ايام
ولياليها الى اخره القسم الخامس من العوارض المكتسبة السفر وهو في اللغة عبارة عن قطع المسافة
وفي الشرع عن الخروج المديد على قصد المسير ثلثة ايام ولياليها فما فوقها بسير الابل ومشي
الاقدام على ما عرف في كتب الفقه وان السفر لا ينافي شيا من الاهلية اي لا يخل بوجه لبقا القدرة
الظاهرة والباطنة بكمالها ولا يمنع وجوب شي من الاحكام كالصلوة وغيرها لكنه من اسباب
التخفيف بنفسه مطلقا يعني سوا حصل به مشقة بالفعل او لا لانه من اسباب المشقة غالبا
لا محالة حتى لو تنزه سلطان من مصر الى بستان لحقه مشقة فاعتبر نفسه سببا للترخص واقيم مقام المشقة
بخلاف المرض حيث لم يتعلق الرخصة بنفسه لانه متنوع الى ما يضر به الصوم والى ما لا يضر
فلهذا تعلق الترخص بالمرض الذي يوجب المشقة بازدياد المرض وقد تقدم ذلك واختلف في اثر
في حق الصلوة فعندنا هو سبب للوضع اي لاسقاط الشطر من ذوات الاربع حتى لا يبقى الاكمال مشروعا
اصلا حتى ان ظهر المسافر وفجره سوا لا يحتمل الزيادة عليه وقال الشافعي رحمه الله هو سبب رخصة
فلا يبطل العزيمة كما قال في حق الصيام وقد ذكرنا ما يكفي في بيان تحقيق هذا المقام في باب الشرط و
لكنا نحتاج ههنا الى متابعة الشيخ قال ولنا على ما قلنا دليلان ظاهران يعني من النص والمعقول
ودليلان خفيان يعني منهما ايضا اما الاولان يعني الظاهرين فاحدهما ان القصر اصل والاكمال زيادة و
الاصل لا يحتمل المزيد الا بالنص اما الاولى فلما قالت عايشة رضي الله عنها فرضت الصلوة ركعتين
ركعتين فاقرت في السفر وزيدت في الحضر واما الثانية فلان المقدرات الشرعية لا تحتمل الزيادة
الا بالنص والنص في حالة الاقامة لا السفر والثاني انا وجدنا الفضل على ركعتين ان اداه المسافر اثيب
عليه وان تركه لا يعاتب عليه وهذا حد النوافل لكنه هل يقوم مقام ركعتي الظهر او العشا اذا صلى اختلف
فيه الرواية والظاهر انه مكروه عرف ذلك في الفقه ولقايل ان يقول هذان الوجهان يدلان
على ان الركعتين عزيمة والمتقدر خلافه واما الوجهان الخفيان فاحدهما انه رخصة اسقاط لان ذلك
حق وضع عنا مثل وضع الاصر والاغلال ومثله اسقاط فهذه رخصة اسقاط اما الاولى فلما قال عمر
رضي الله عنه يا رسول الله ما لنا نقصر وقد امنا فقال النبي صلى الله عليه وسلم ان الله تعالى تصدق

اجيب بانه انما يرد الا لم لعتبر البنا على الاعذار منه

عليكم بصدقة فاقبلوا صدقته ووجه الاستدلال انه صلى الله عليه وسلم سماه صدقة والصدقة
مما لا يحتمل التمليك ولا مالية فيه اسقاط محض لا يحتمل الرد اما تسميته صدقة فظاهرة واما انه حق
لا يحتمل التمليك ولا مالية فيه فكذلك واما ان التصدق بمثله اسقاط محض لا يحتمل الرد فلما بينه
بقوله ارايت عفو الله تعالى عنا الاثام وهبته العتق من النار يحتمل الرد وشنع بقوله هذا امر
يعرف ببداية العقول فان مثل ذلك اذا كان ممن لا يفترض طاعته اسقاطا كالعفو عن القصاص
فمن هو مفترض الطاعة اولى فان قيل هذا الحديث مشترك الالزام لانه سماه صدقة وامر بالقبول
فيتوقف الترخص على القبول فالتمسك به لا يفيد شيا فالجواب ان الشيخ قد اشار الى ذلك
بقوله اسقاط محض لا يحتمل الرد فلا يتوقف على القبول الا يرى ان اثبات حق يحتمل التمليك من الله
كالارث لا يحتمل الرد فاسقاط حق لا يحتمله اولى ان لا يحتمله بخلاف الصوم لان النص اوجب تاخيره
بالسفر لا سقوطه فبقي فرضا فصح اداوه وثبت انه رخصة تاخير وترفيه وفي الصلوة رخصة اسقاط
ونسخ فانعدم اداوه والثاني ان العبودية تنافي المشية المطلقة والاختيار الكامل ولو ثبت الاختيار
بين القصر والاكمال لكان اختيارا في وضع الشرع وهو الاختيار الكامل اما الاولى فلما ذكر الشيخ بقوله
وانما ذلك من صفات الباري جل جلاله وانما للعبد اختيار ما يرتفق به وذلك الاختيار المطلق اي
الكامل يفعل ما يشا بلا رفق يعود اليه ولا حرج يلزمه واستوضح ذلك بقوله الا يرى ان الحالف اذا حنث
في اليمين خير بين انواع الكفارة لرفق يختاره واما الثانية فلما بين بقوله لانه لا رفق له بل الرفق واليسر
متعين في القصر من كل وجه فاذا لم يتضمن الاختيار رفقا كان ربوبية لا عبودية والحاصل ان التخيير
بين القصر والاكمال ربوبية ولا شي من الربوبية بعبودية فلا شي من التخيير بينهما بعبودية وهذا
اي اثبات الخيار على وجه يودي الى جعل العبودية ربوبية غلط ظاهر وخطا بين **قال رحمه الله**
الا يرى ان المدبر اذا جنى جناية لم يخير مولاه بين قيمته وهي الف درهم وبين الدية وهي عشرة الاف درهم
وكذلك اذا جنى عبد ثم اعتقه وهو لا يعلم بجنايته غرم قيمته اذا كانت دون الارش من غير خيار وكذلك
المكاتب في جناياته واذا كان كذلك علمنا ان الانحصار للرفق ولا رفق في اختيار الكثير على القليل والجنس واحد
ويخير في جناية العبد بين امساك رقبته وقيمته الف درهم وبين الفدا بعشرة الاف لان ذلك قد درهم الخ
يفيد رفقا وفي مسئلتنا لا رفق في اختيار الكثير فبقي اختيارا مطلقا ومشية وهي ربوبية وذلك باطل
فان قيل فيه فضل ثواب قلنا ليس كذلك فان الثواب الاتي حسن طاعته لا في الطول والقصر الا يرى ان ظهر
المقيم لا يزيد على فجره ثوابا وظهر العبد لا يزيد على جمعة الحر ثوابا فكذلك هذا على ان الاختيار وهو
حكم الدنيا لا يصلح بناوه على حكم الاخرة هذا توضيح ثان لقوله انما للعبد اختيار ما يرفق فان المدبر
اذا جنى جناية لم يخير مولاه بين قيمته وهو الف درهم مثلا وبين الدية وهي عشرة الاف درهم
لاتحاد الجنس فان المقصود في المدبر هو المالية وكذلك في المسئلتين الاخريين فانه يلزم في الاولى القيمة
وفي الثانية الاقل من الارش ومن القيمة واذا كان الاقل متعينا علم ان الاختيار للرفق في احتباس
الكثير على القليل والحال ان الجنس واحد وهو احتراز عن التخيير بين الجمعة والظهر للعبد الماذون فانهما
متغايران وقوله ويخير معطوف على قوله لم يخير مولاه فانه مما يدل ايضا على ان الاختيار للرفق فان

وبحه

غيير المولى في جناية العبد بين امساك رقبته وقيمته الفدحم وبين الفدا بعشر الاف لافادته رفقا
لان المقصود من العبد قد لا يكون الماليه واما في مسلتنا فلا رفق في اختيار الكثير على القليل فبقي اختياره
مطلقا ومشية وذلك ربوبيه فان قيل لا نم عدم الرفق فان في الكثير فضل ثواب اجاب الشيخ بان
لا فضل في الثواب فان الثواب ليس الا في حسن الطاعة لا في الطول والقصر وفي التركيب ضعف فان العطف
بلا لا نجامع ما والا على ما عرف واستوضح ذلك بقوله الا يرى ان ظهر المقيم لا يزيد على فجره ثوابا وظهر
العبد لا يزيد على جمعه الحر ثوابا فكذا هذا اى قصر المسافر واكماله ولين سلم فضل الثواب لكن لا يصح
بناء حكم الاختيار وهو حكم الدنيا على حكم الاخرة بل انما يجب بناؤه على ما تعلق به في الدنيا من لزوم او براة
بلا اداكما في الاختيار في انواع الكفارة فانه مبني على اليسر الحالي في الدنيا لا على الثواب قال رحمه الله
وهذا بخلاف الصوم في السفر لانه مخير بين وجهين كل واحد منها يتضمن يسرا الى اخره اى التخيير في الصلوة
على خلاف التخيير في الصوم في السفر فانه مخير بين وجهين يتضمن كل واحد منها يسرا من وجه وعسرا من
وجه كما تقدم في باب العزيمه والرخصة فصلح التخيير لطلب الرفق بين وجهين مختلفين فكان ذلك عبودية
لا ربوبيه وهذا الحكم وهو قصر الصلوة في السفر اذا اتصل السفر بسبب الوجوب وهو المتصل بالادا
والجزء الاخير من الوقت حتى ظهر اثر السفر في اصل الوجوب وهو الادا فظهر في قضايه لانه خلفه
ولهذا لو فاتته صلوة في السفر قضاها في السفر والحضر ركعتين ولو فاتته في الحضر قضاها في السفر
والحضر اربعا واما اذا لم يتصل بسبب الوجوب فلا يثبت القصر وهذا لان مقارنه المانع للمثبت شرط
ابطاله من الحل فاذا تاخر ثبت الحكم وتقرر فلا يرتفع لان السفر مانع لا دافع ولما كان السفر من
الامور التي تتعلق باختيار العبد وكسبه ولم يكن موجبا ضرورة لازمة لامكان دفع الضرورة بالامتناع
عن السفر وقيل معناه انه بعد ما تحقق لا يوجب ضرورة لازمة تدعو الى الافطار بحيث لا يمكن دفعها
لان المسافر قادر على الصوم بلا كلفة ولحوق آفة بل للمسافر اي افتي له بان المسافر اذا نوى
الصيام في رمضان وشرع فيه لم يحل له الفطر بقوله وشرع فيه لا اذا نوى فسخه قبل الفجر ساح له
الافطار لكن عزم على صوم النفل ثم رجع قبل الصبح ساح له الاكل ولا يلزمه القضا بخلاف المريض اذا
تكلف الصوم فتحمل زيادة المرض ثم بدا له ان يفطر حل له الافطار لان المرض سبب ضروري يوجب مشقه
لازمة اذ لم يوجب مشقه لما صلح سببا للترخص ولو لم يكن لازمة لامكن دفعه وليس يمكن لكونه امرا
سماويا وهذا اى السفر ليس سببا ضروريا يوجب مشقه وانما هو موضوع للمشقه اي مقامها
فكانت المشقه فيه موجودة تقديرا فلا يوثر في اباحة نقض الصوم الذي شرع فيه فان تحقق
حقيقة المشقه فهو قادر على ازالتها بالامتناع عن السفر لكونه من الامور المختارة ولكنه اذا افطر
يعني لم يحل له الفطر لكنه اذا افطر لم يلزمه الكفارة لانها تندرئ بالشبهات والسفر مبيح له في الجملة
فصورته تورث شبهة وان لم يوجب اباحة واذا اصبح الرجل مقيما وعزم على الصوم ثم سافر لم يحل له الفطر
بخلاف ما اذا عزم على الصوم صحيحا ثم مرض فانه يحل له الافطار واذا افطر هذا المسافر لم يلزمه
الكفارة لقيام الشبهة المسقطة لها واما اذا افطر ثم سافر لم يسقط عنه الكفارة بخلاف ما اذا افطر
ثم مرض فانه يسقط عنه الكفارة وهذا كله مبني على ما قلنا ان السفر مكتسب من الامور المختار

والمرض سماوي لا اختيار له فيه فاذا وجد في اخر النهار ازال استحقاق الصوم لا اباحه الافطار
وزوال الاستحقاق لا يتجزى فصار كالزايل من اوله كالحيض فانه يعدم الصوم من اوله ويصير شبهة
في سقوط الكفارة بخلاف السفر فانه اذا وجد في اخر النهار لا يبيح الافطار فلا يزيل الاستحقاق
قبل السبب المبيح كيف يعلق المعدوم واجيب بان الصوم لو كان باقيا اوجب المرض اباحة حقيقة
من اول النهار واذا كان معدوما اوجب شبهه ويجوز ان يقال ازالة الاستحقاق عن بعض ما لا يتجزى
ازالة عن كله فصار كان الصوم كله لم يكن مستحقا عليه فلا تجب الكفارة بنقضه والله اعلم
قال رحمه الله واحكام السفر تثبت بنفس الخروج بالسنة المشهورة عن رسول الله عليه وسلم
وان لم يتم السفر علة بعد تحقيقا للرخصة الى اخره الرخصة المتعلقه بالسفر يثبت بنفس
الخروج وكان القياس ان لا يثبت الا بعد تمام السفر لان الحكم لا يثبت قبل تمام العلة لكن ترك
القياس بالسنة المشهورة عن رسول الله فانه صلى الله عليه وسلم كان يترخص حين يخرج وعلي
رضي الله عنه حين خرج من البصرة صلى الظهر اربعا ثم نظر الى خص امامه وقال لو جاوزنا هذا
الخص صلينا ركعتين وفي هذا تحقيق الرخصة في حق جميع المسافرين فانها لو توقفت على تمام السفر
لما ترخص الا من قصد مسيرة اكثر من مدة السفر واللازم باطل لعموم الحكم في حق الجميع واستوضح
عدم اشتراط تمام السفر بقوله الا يرى انه لو نوى رفضه اى ترك السفر بان بدا له ان يرجع قبل
تمامه صار مقيما وجب عليه الاتمام ولم يشترط لذلك محل الاقامة لان السفر لما لم يتم علة كانت نية
الاقامة للعارض وهو السفر لا ابتداء علة الاقامة فصار كان السفر لم يكن فكان مقيما كما كان
فلم يشترط محل الاقامة واذا سار ثلثة ايام حتى تمت علة السفر ثم نوى المقام في غير موضع اقامة
لم يصح لان هذا اى نية المقام على تاويل القصد ابتداء ايجاب اى اثبات اقامة بعد تمام السفر
لا نقضه فلا يصلح لانه في غير محله وهو المفازة واذا اتصل بهذا السفر عصيان مثل سفر
الآبق وقاطع الطريق كان من اسباب الترخص عندنا وقال الشافعي رحمه الله ليس ذلك من اسباب
الترخص واستدل بقوله تعالى فمن اضطر غير باغ ولا عاد على المسلمين بقطع الطريق فبقيت الحرمة
في حق الباغي والعادي واذا ثبت هذا في الترخص باكل الميتة ثبت في الترخص بقصر الصلوة والافطار
وساير الرخص بالدلالة وبالقياس وبعدم القايل بالفصل ولان الباغي ومن في معناه عاص في هذا
السبب بمباشرته وما كان عصيانا لا يصلح سببا للنعمة فهذا السبب لم يصلح سببا للرخصة
لانها نعمة اما انه عاص فيه فلان هذا السفر بعينه لاشتماله على المحرمات عصيان ومباشر
العصيان عاص واما ان العصيان لا يصلح سببا للنعمة فلما مر في باب النهي ان المناسبة بين
السبب والمسبب لابد منها واذا كان عصيانا جعل معدوما زجرا وتنكيلا وعقوبة كما جعل السكر
المحظور معدوما في حق الاحكام ولنا ان سبب وجود الترخص شرعا وهو السفر موجود واذا وجد
السبب وجد الحكم اذا لم يمنع مانع وههنا فان العصيان ليس في نفس السفر الذي جعلناه سببا
بل هو في امر منفصل عنه وهو التمرد على من يلزمه طاعته والبغي على المسلمين والتعدي عليهم
بقطع الطريق ولا شك في انفصالها عن السفر فان التمرد على المولى في المصر بغير سفر معصية

وكذلك البغي وقطع الطريق صار جناية لوقوع الجناية على محل العصمة من النفس والمال والسفر فعل يقع على
محل اخر وهو الفعل المباح وقد ينفصلان عنه فان الرجل قد يخرج غازيا ثم يستقبله عير فيبدو له فيقطع
عليهم الطريق وقد يكون بالعكس فصار النهي عن هذه الجملة وهو سفر البغي وسفر الآبق وسفر قطع
الطريق نهيا لمعنى في غير المنهي عنه من كل وجه ومثل ذلك النهي لا يمنع تحقق الفعل مشروعا كما مر في باب
النهي فلا يمتنع تحقق الفعل سببا للرخصة وقيد بقوله من كل وجه احترازا عن النهي لمعنى في غير المنهي
عنه اذا كان متصلا به وصفا كصوم يوم العيد وقد تقدم ذلك بين كون ما لا يمنع مشروعيته الفعل
لا يمنع سببيته الفعل للرخصة بقوله لان صفة الحل في السفر وفي بعض النسخ في السبب دون صفة القربة
في المشروع ومثل ذلك المنهي عنه لا يمنع الاعلى وهو صفة القربة في المشروع فلان لا يمنع الادنى وهو صفة
الحل في السبب بطريق الاولى اما صفة الحل في السبب دون صفة القربة في المشروع فلان السبب
غير مقصود بنفسه بل هو وسيله وصفة القربة في المشروع مقصودة لانه مشروع للتقرب
واما ان مثل ذلك المنهي عنه لا يمنع الاعلى وهو صفة القربة فلان الصلوة في الارض المغصوبة جائزة
قربة ولم يزل صفة القربة بالنهي عنها وهذا لان منافاة النهي للقربة اقوى من منافاته للحل لان
القربة لا تثبت بدون الطلب والحل يثبت بنفس الاباحة فكان النهي الذي هو للمنع منافاته
للطلب اشد من منافاته للحل وهذا الجواب في الحقيقة قول بموجب العلة وتقريره سلمنا ان المعصية
لا تصلح ان يكون سببا للنعمة ولكنا ما جعلناها سببا لها بل ما جعلناه سببا لها هو غير معصيه
وما هو معصية هو غير سبب ثم اجاب الشيخ عما تمسكوا به من السكر بقوله بخلاف السكر لانه عصيان
بعينه فلا يصلح ان يتعلق الرخصه باثره واجاب عن الاية بقوله وبه اي بما ذكرنا من ان السفر
بنفسه هو السبب وان صفة العصيان امر منفصل ليس بمانع عن السببية تبين ان المراد من نفس
قوله عز وجل غير باغ ولا عاد في الفعل وذلك اي البغي والعدوان ان يتعدى المضطر عما تمسك به مهجته
ويؤيد ذلك التاويلات المنقوله عن اهل التفسير فانه قيل المراد من البغي والعدوان هو مجاوزة قدر
الحاجة وكرر للتاكيد وقيل غير باغ اي طالب المحرم وهو يجد غيره ولا عاد اي مجاوز قدر ما يقع به دفع
الهلاك عن نفسه وقيل هما تفسير قوله تعالى فمن اضطر هو الذي يكون غير باغ ولا عاد في الاكل
كقوله تعالى محصنات غير مسافحات ولا متخذات اخدان فانه تفسير للمحصنات وقيل غير
باغ اي متلذذ ولا عاد اي متزود وقيل غير باغ على مضطر اخر بالاستيثار عليه ولا عاد بسد الجوعة
وكل هذه التاويلات تدل على نفي البغي والعدوان عن نفس الفعل وهو الاكل وصيغة الكلام على رجوعها الى الاكل
ادل مما قاله الشافعي من رجوعها الى الاضطرار لان الاية سيقت لبيان حرمة الاكل وحله فكان صرفها
الى الفعل الذي هو مقصود الكلام اولى من صرفه الى الغير مقصود وقيل هذا منه مناقضة فانه قال
في الباغي المقيم يمسح يوما وليلة واذا سافر لم يرخص له بالمسح والمسح كما هو رخصة في السفر رخصة
في الحضر فما باله حرم احدى الرخصتين واحل الاخرى مع وجود البغي واحكام السفر اكثر بلغ
من ان تحصى قال رحمه الله الفصل السادس وهو الخطا هذا النوع نوع جعل عذرا صالحا للسقوط
حق الله تعالى اذا حصل عن اجتهاد وشبهة الى اخره الخطا يذكر تارة ويراد به ضد الصواب قال الله تعالى

ان قتلهم كان خطا كبيرا ويذكر ويراد به ضد العمد قال الله تعالى ومن قتل مؤمنا خطا وقوله
صلى الله عليه وسلم رفع عن امتي الخطا والنسيان قال ابو القسم الشهيد السمرقندي الخطا هو ان
يكون عامدا الى الفعل لا الى المفعول كمن رمى الى شخص على ظن انه صيد قاصدا الى الرمي لا الى المرمي اليه وفيه
نظر لان قوله رمى الى شخص يدل على قصد المفعول غير انه ظان لكونه صيدا ولان الصايد ليس مقصوده
مطلق الرمي بل رمي الى مرمي خاص هو صيد ولانه لا يتناول من اخطا في المضمضة حتى نزل الماء في جوفه و
الظاهر ان مرادهم به ما يقابل العمد والخطا نوع فعل من افعال العباد المكتسبة جعل عذرا صالحا
لسقوط حق الله اذا حصل عن اجتهاد واختلف العلماء في جواز المواخذه على الخطا عقلا فانكره المعتزلة
لان الخاطي غير قاصد والجناية لا تتحقق بلا قصد وجوزها اهل السنة لان الله امرنا ان نسال منه عدم
المواخذه بالخطا في قوله تعالى اخبارا عن الرسل وتعليما للعباد ربنا لا تواخذنا الآية ولو كانت المواخذه
ممتنعة عقلا لكانت جورا وصار الدعاء في التقدير ربنا لا تجر علينا لكنها سقطت مع جوازها عقلا
بدعاء النبي صلى الله عليه وسلم فانه لما قال ربنا لا تواخذنا ان نسينا او اخطانا استجيب له في دعايه
وهذا معنى قوله جعل عذرا صالحا يعني وان كان جايز المواخذه لعدم خلوه عن تقصير جعل عذرا لسقوط
حق الله اذا حصل عن اجتهاد حتى لو اخطا في القبله بعد الاجتهاد جازت صلوته ولا يأثم ولو اخطا
في الفتوى بعد الاجتهاد لا يأثم ويستحق اجرا واحدا ولو رمى الى شخص على ظن انه صيد فقتله لا يواخذ
بالقصاص ولا يأثم اثم القتل العمد وان اثم اثم ترك التثبت وصار شبهة في العقوبه حتى لو زفت
اليه غير امراته فوطيها على ظن انها امراته لا يواخذ بالحد لان الحد والقصاص جزاء كامل من اجزية الافعال
والجزاء الكامل لا يجب على المعذور ولم يجعل عذرا في حقوق العباد حتى لو رمى الى شاة او بقرة على ظن انهما
صيد فاتلفه او اكل ماله على ظن انه ماله يجب عليه الضمان لانه ضمان مال وضمان المال يعتمد عصمة المحل
وكونه خاطيا معذورا لا ينافي عصمته وقد مر بيانه قبل هذا والدليل على انه بدل المحل لا جزاء الفعل ان المتلف
اذا تعدد وجب على الكل ضمان واحد ولو كان جزاء الفعل لوجب على كل واحد ضمان كامل كما في القصاص وجزاء الصيد
ووجبت بالخطا الدية لانها ليست من حقوق الله فيجب بدلا للمحل ولا يمتنع وجوبها بعذر الخطا
فان قيل اذا كان بدل المحل وجب ان يكون في مال القاتل حالا كضمان الاموال اجاب الشيخ بقوله لكن الخطا
لما كان عذرا صلح ان يكون سببا للتخفيف بالفعل يعني فعل الاداء فيما هو صلة لا يقابل مالا لان مبنى الصلات
على التوسع والتخفيف فلا تجب الدية في ماله بل على عاقلته في ثلث سنين هو المروي عن النبي صلى الله عليه
وسلم ووجبت الكفارة على الخاطي ولم يجعل عذرا في وجوبها لان الخاطي لا ينفك عن ضرب تقصير وهو ترك
التثبت والاحتياط فصلح سببا لما يشبه العبادة والعقوبة يعني الكفارة لانه جزاء قاصر ومثله يستدعي
سببا مترددا بين الحظر والاباحة وصح طلاق الخاطي عندنا بان اراد ان يسبح فجرى على لسانه انت طالق
وقال الشافعي رحمه الله لا يصح لانه يقتضي الاختيار ولا اختيار للخاطي وصار كالنايم اما الاول فلان الطلاق
يقع بالكلام والكلام انما يصدر عن قصد صحيح فان ما يصدر من النايم من الالفاظ لا يسمى كلاما لا يقال ان
القصد امر مبطن لا يتوقف عليه فلا يتعلق الحكم به بل يتعلق بسبب ظاهر دال عليه وهو اهليه القصد
بالعقل والبلوغ نفيا للحرج كما في السفر مع المشقة لانا نقول لو قام البلوغ مقام اعتدال العقل لصح طلاق

النايم ولقام البلوغ مقام الرضا ايضا فيما يعتمد الرضا كالبيع والاجارة واللازم باطل بالاتفاق فالملزوم مثله
بيان الملازمة ان اعتدال العقل بالبلوغ موجود في النايم وقد صدر منه التكلم بالطلاق ووجد منه
فيقام البلوغ مقام قصده وكان القصد امرا مبطنا اقيم البلوغ مقامه في الرضا كذلك فيقام اعتدال عقله مقامه
وحيث لم يقم دل على ان المعتبر حقيقة القصد كحقيقة الرضا واجاب الشيخ عن هذا النقض بقوله ان الشئ
انما يقوم مقام غيره اذا صلح دليلا وتحقيقه ان اقامة الشئ مقام غيره في مثل ذلك يستدعي شيئين احدهما
صلاحية كون القائم مقام غيره دليلا عليه والثاني ان يكون في الوقوف على الاصل حرج لخفائه فينقل تيسيرا
او دفعا للحرج وقد انتفى الامر الثاني عن النايم لانه لا حرج في الوقوف على العلم باصل العقل فانه يعرف بالنظر
فيما ياتي به ويدع وبالضرورة يعلم ان النوم ينافي القصد لانه مانع عن استعمال نور العقل فكانت اهلية
القصد معدومة بيقين ولا حرج في دركه لضرورة العلم بانتفاء القصد فلا يصح اقامة البلوغ عن عقل
مقام القصد والرضا عبارة عن امتلاء الاختيار يعني بلوغه نهايته بحيث يفضي اثره الى الظاهر كما يفضي
اثر الغضب الى ذلك بسبب غليان الدم وما هو كذلك ليس بامر باطن اما ان الرضا عبارة عن ذلك فلانا
لا نحكم بكون الشخص راضيا الا اذا ظهر البشاشة في بشرته كما انا لا نحكم بكونه غضبانا الا اذا ظهر
اثره من تغير الوجه وغير ذلك ولهذا اي ولكونهما عبارة عما ذكرنا كان الرضا والغضب في صفات الله من
المتشابه لانه لا يمكن القول بثبوتهما بالمعنى المذكور في حقه تعالى وتقدس لتعاليه عن امتلاء الاختيار
وتقدسه عن غليان الدم واما انه ليس بامر باطن فلان الحكم يتعلق بذلك السبب الظاهر وهو ليس
بباطن فيسلم عن اقامة غيره مقامه فاما دوام النهار للكلام بالعقل بلا سهو ولا غفلة فامر لا يوقف
عليه فان من قال انت طالق مثلا وادعى انه مخطئ وانما اراد ان يقول سبحان الله لا يطلع على صحته
الا الله فهو امر لا يوقف عليه وله سبب ظاهر وهو اهلية القصد بالبلوغ عن قيام كمال العقل وقد
ترتب عليه حكم شرعي وهو وقوع الطلاق فيقام السبب الظاهر مقامه ولما كان الخطا لا يخلو عن
ضرب تقصير بترك التثبت لم يصلح سببا للكرامة الا يرى انه صلح سببا للجزاء القاصر ولهذا
فرقنا بينه وبين النسيان فقلنا ان الناسي اذا اكل استوجب بقاء الصوم من غير اداء وهذه كرامة
ثبتت شرعا حيث جعل المناقض عدما في حقه والخاطي وهو الذي اراد المضمضة فسبق الماء
في حلقه لم يلحق به في استحقاق هذه الكرامة اذ ليس في معناه لتمكن التقصير في حقه فاذا جرى
البيع على لسان الخاطي بلا قصد بان اراد التسبيح فجرى على لسانه بعت هذا العين بكذا وقال
الاخر قبلت وصدقه على الخطا حتى ان ينعقد البيع ويكون كبيع المكره فاسدا لوجود الاختيار
فان جريان هذا الكلام في اصل وضعه امر اختياري ليس بطبعي كجريان الماء فينعقد البيع لوجود اصل
الاختيار ويفسد لفوات الرضا وقيل معناه ينعقد البيع لان الاختيار موجود تقديرا لوجود
البلوغ عن عقل فيقام مقام القصد ولكن الرضا فائت لعدم القصد الحقيقي فينعقد فاسدا او انما
قال حتى ان ينعقد اشارة الى عدم الرواية فيه عن اصحابنا رحمهم الله قال رحمه الله واما
الفصل الاخير وهو فصل الاكراه وهو ثلثه انواع نوع يعدم الرضا ويفسد الاختيار وهو الملجي ونوع
يعدم الرضا الى اخره :. الفصل الاخير يعني السابع من العوارض المكتسبة الاكراه وهو حمل الغير

على امر يكرهه ولا يريد مباشرته لولا الحمل عليه بالوعيد على تركه وشرطه اما من جهة المكره
فهو تمكنه من ايقاع ما هدده به لان عدم تمكنه من ذلك يجعل اكراهه هذيانا واما من جهة المكره
فهو ان يصير خائفا على نفسه من جهة المكره في ايقاع ما هدده به عاجلا لانه لا يصير ملجا محمولا عليه
الا بذلك واما من جهة ما اكره به فهو ان يكون متلفا نفسا او مزمنا او متلفا عضوا او موجبا ما
ينعدم الرضا باعتباره واما من جهة ما اكره عليه ان يكون متلفا نفسا او مزمنا او متلفا عضوا او موجبا
ما ينعدم الرضا فهو ان يكون المكره ممتنعا عنه اما لحقه او لحق آخر او لحق الشرع وبحسب هذه الاختلافات
يختلف الحكم واقسامه ثلثة نوع يعدم الرضا ويفسد الاختيار وهو الملجي ونوع يعدم الرضا ولا يفسد الاختيار
وهو الملجي ونوع يعدم الرضا ولا يفسد الاختيار وهو الذي لا يلجي ونوع لا يعدم الرضا فلا يفسد الاختيار
ضرورة لان الرضا يستلزم صحة الاختيار لما كان على ذكر منك فتامل يظهر لك القسم الرابع من الاقسام العقلية
وهو فساد الاختيار دون اعدام الرضا اما الاول فكالاكراه بما يخاف به المكره على نفسه او عضوه الهلاك
فان حرمة الاعضاء كحرمة النفس تبعا لها والاختيار وهو القصد الى امر متردد بين الوجود والعدم داخل
تحت قدرة الفاعل بترجيح احد الجانبين على الاخر وهو ينقسم الى الصحيح والفاسد فالاول ما يكون الفاعل
مستبدا في قصده والثاني هو ان يكون مبنيا على اختيار اخر وفي هذا النوع اذا اضطر الى المباشرة كان
القصد فيها دفع الاكراه حقيقة فيصير الاختيار فاسدا لابتنائه على اختيار المكره واما الثاني فالاكراه
بالقيد والحبس مدة مديدة او بالضرب الذي لا يخاف منه تلف النفس والعضو وانما لا يفسد الاختيار
لعدم الاضطرار الى المباشرة لتمكنه من الصبر على ما هدده به واما الثالث فهو ان يهتم المكره بحبس ابيه
او ولده فان المكره يغتم بحبسهما وما جرى مجراه كحبس زوجته وامه واخيه واخته وكل ذي رحم محرم لان منه ح
القرابة المتاكدة بالمحرمية بمنزلة الولاد فاذا اكره الشخص على بيع عبده بهذه الاشياء ففعل لا ينفذ بيعه
بهذه الاشياء ففعل لا ينفذ بيعه في الاستحسان لان حبس هؤلاء يلحق به حزن وهم مثل ما يلحق بحبس نفسه
او اكثر فان الولد اذا كان بارا يسعى في تخليص ابيه وان كان يعلم انه يحبس وربما يدخل السجن مختارا ويحبس
مكان ابيه فكما ان التهديد في حقه يعدم تمام الرضا فكذا التهديد بحبس ابيه وفي القياس جاز البيع لان هذا
ليس باكراه فان حبس ابيه او ابنه لا يلحق ضررا به فالتهديد به لا يمنع صحة بيعه واقراره وهبته قال رحمه الله
والاكراه بجملته لا ينافي اهلية ولا يوجب وضع الخطاب بحال الى اخره :. الاكراه بجميع اقسامه لا ينافي اهلية لا ينافي اهلية ح
الوجوب ولا اهلية الاداء لانها ثابتة بالذمة والعقل والبلوغ والاكراه لا يخل بشيء من ذلك وانه لا يوجب
وضع الخطاب بحال اي سواء كان ملجيا او لا لان المكره مبتلى فيكون الاكراه ابتلاء والابتلاء يحقق الخطاب
اما ان المكره مبتلى فلانه متردد في الاتيان بما اكره عليه بين فرض وحظر واباحة ورخصة اما الفرض
فكما اذا اكره على اكل الميتة او شرب الخمر ونحوه بما يوجب الالجاء فانه يفترض عليه الاقدام على ما اكره عليه فلو صبر
حتى قتل عوقب عليه لثبوت اباحة هذه الاشياء في حقه في هذه الحالة بقوله الا ما اضطررتم اليه والمكره على المباح
يفترض عليه الاقدام عليه واما الحظر اي المحظور فكالاكراه على الزنا والقتل فان الاقدام عليهما حرام محظور
كما سياتي واما الاباحة فكالاكراه على افساد الصوم فانه يبيح له الفطر واما الرخصة فكالاكراه على الكفر فانه يرخص له
اجراء كلمة الكفر على لسانه واما ان الابتلاء يحقق الخطاب فلان هذه الاشياء التي تردد فيها المكره لا تثبت الا

بالخطاب ولانه يأثم مرة كما اذا اقدم على الزنا ويوجر اخرى كما في الاكراه على الكفر اذا امتنع والاثم
والاجر متعلقان بالخطاب فبطل ذكر الاباحة ههنا مستدرك لدخولها اما في الفرض او في الرخصة لانه
ان اراد بالاباحة اباحة الاقدام على الفعل وان صبر حتى قتل لم يأثم فهو داخل في الرخصة فان
اجراء كلمة الكفر يباح له الاقدام عليه وان صبر حتى قتل لا يأثم وان اراد بها انه يباح له وان تركه يأثم
فهو داخل في الفرض فان شرب الخمر يباح له وان تركه يأثم ولم يوجد ههنا ما لا يثاب على فعله ولا يعاقب
على تركه فثبت انه مستدرك والجواب ان التقسيم غير حاصر فان المباح هو ما لا يثاب على فعله ولا يعاقب
بتركه والافطار بلا اكراه كذلك فان المكره اذا فعل ما اكره عليه وهو الافطار لا يثاب عليه واذا ترك
الافطار لا يعاقب عليه فكان مباحا واما الفرق بين المحظور والرخصة مع ان المحظور ايضا
كالاكراه على القتل والزنا من باب الرخصة فنسذكره في آخر هذا الكتاب ان ما كان لعلي فهو
محظور وما كان دونه فهو رخصة وتبين ان اجراء كلمة الكفر مع اطمينان القلب دون القتل
فان في القتل هتك صورة ومعنى وفي الاجراء الهتك صورة فلهذا سمي احدهما بالمحظور والآخر
بالرخصة قال رحمه الله ولا ينافي الاختيار لانه لو سقط لبطل الاكراه الا يرى انه حمل على الاختيار
وقد وافق الحامل فكيف لا يكون مختارا ولذلك كان مخاطبا في عين ما اكره عليه فثبت بهذه الجملة
ان الاكراه لا يصلح لابطال الحكم شيء من الافعال والاقوال جملة الا بدليل غيره على مثال فعل الطايع ∴
الاكراه كما انه لا ينافي الاهلية لا ينافي الاختيار ايضا لانه لو سقط الاختيار لبطل الاكراه واللازم باطل
فالملزوم مثله اما الملازمة فلما ذكره الشيخ بقوله الا يرى يعني ان المكره حمل المكره على اختيار الفعل
وقد وافقه المكره في ذلك الموافق للمختار للشيء مختار له فيكون المكره مختارا وكذلك كان مخاطبا في عين ما اكره
عليه فان الخطاب يعتمد القدرة وهي بدون الاختيار لا تتحقق واما بطلان اللازم فلانه يلزم ان تكون ما فرضناه
مكرها غير مكره هذا خلف فثبت بهذه الجملة وهي ان الاكراه لا ينافي الاهلية ولا يوجب سقوط الخطاب ولا ينافي
الاختيار ان الاكراه لا يصلح لابطال حكم شيء من الافعال كالقتل والاتلاف وافساد الصوم والاقوال كالطلاق
والعتاق والبيع فثبت موجب هذه الجملة لصدوره عن الاهل المختار مضافا الى المحل الا بدليل غير الحكم
بعد ما صح الفعل في نفسه كما يتغير فعل الطايع بدليل يوجب تغيير موجبه فان موجب فعله كشرب الخمر والزنا
والسرقة ثابت في الحال الا اذا تحقق مانع كان تحققت هذه الافعال منه في دار الحرب او تحققت فيها شبهة
وكذلك موجب قوله انت طالق وانت حر وقوع الطلاق والعتق عقيب التكلم الا اذا الحق به مغير من تعليق
او استثناء فكذلك في افعال المكره واقواله قال رحمه الله وانما اثر الكره اذا تكامل في تبديل النسبة الى آخره
∴ قيل هذا جواب عما يقال اذا لم يوثر الاكراه في الافعال والاقوال فما ذا عد من العوارض والعارض لا بد له
من اثر فقال وانما اثر الكره اذا تكامل يعني ان الاكراه على نوعين كامل وقاصر لانه لا يخلو اما ان يكون ملجيا
او لا والاول هو الكامل والثاني هو القاصر فان كان الاول كالاكراه بالقتل وما اشبهه فاثره في تبديل النسبة
اذا احتمل ذلك ولم يمنع عنه مانع كتبدل المحل الجناية حتى يصير منسوبا الى المكره وان كان الثاني كالاكراه
بالحبس فاثره في تفويت الرضا لا في تبديل النسبة فاما في اهدار فعل وقول فلا اثر للاكراه فيه حتى لو اكره فيه
حتى لو اكره على الاتلاف يجعل فعله لغوا بمنزلة فعل البهيمة ولكن يجعل موجبا للضمان على المكره فهذا ا[illegible] ما

ذكرنا

ذكرنا ان اثره في تبديل النسبة وتفويت الرضا اصل هذه الجملة اي جملة انواع الاكراه عندنا خلافا للشافعي
رحمه الله ثم الحاجة الى التفصيل وترتيب هذه الجملة على ما سنذكره والجملة اي الاصل الجامع عند الشافعي رحمه الله
ان الاكراه عنده ايضا على نوعين حق وباطل لانه لا يخلو اما ان يحرم الاقدام عليه او لا والاول هو الباطل والثاني
هو الحق والاول لما جعل عذرا في الشريعة بقوله صلى الله عليه وسلم رفع عن امتي الخطاء والنسيان وما استكرهوا
عليه كان مبطلا للحكم عن المكره اصلا حتى سقط الاثم عنه في بعض الصور فعلا كان او قولا واستدل بقوله ان
الاكراه يبطل الاختيار وصحة القول بالقصد والاختيار فالاكراه يبطل صحة القول اما الاولى فلما قلنا في
اول هذا الفصل ان الاكراه يفسد الاختيار واما الثانية فلان صحة القول تمامي باعتبار الترجمة
عما في الضمير وذلك لا يكون الا بالقصد التعبير عنه فيبطل عند عدم القصد الا يرى ان الكلام لا يصح من
النايم لعدم الاختيار ولا من المجنون والصبي لعدم القصد والاكراه دليل على ان المكره متكلم لدفع الشر
عن نفسه لا للترجمة عما في قلبه فصار في الافساد فوق الذي لا قصد له والاكراه بالحبس مثل الاكراه بالقتل
عنده في ابطال القول والفعل عن المكره اصلا لان الاكراه بالحبس يعدم الرضا كما ان الاكراه بالقتل يعدم
الرضا وبطلان القول والفعل في الاكراه بالقتل لتحقيق عصمة حقوق المكره لئلا يفوت حقوقه بلا اختيار
وتحقيق العصمة ههنا انما هو في دفع الضرر عنه عند عدم الرضا بزوال الحق وذلك ببطلان القول والفعل
فيبطلان جميعا ويبطل البيع والاقارير كلها واذا وقع الاكراه على الفعل فاذا تم الاكراه بطل حكم الفعل عن
الفاعل وتمام الاكراه بان يجعل عذرا يبيح الفعل كالاكراه بالقتل والحبس الدايم على اتلاف مال الغير او
شرب الخمر او الافطار فان الاكراه يبيح فعل هذه الاشياء عنده وهو احتراز عن الاكراه على الزنا فانه لا يباح
به وجعل الاباحة دليلا على تمامه لانها تدل على تمام العذر في حق الكامل والقاصر فاذا بطل حكم الفعل عن
الفاعل في الاكراه التام فلا يخلو اما ان يمكن ان ينسب الى المكره او لا فان امكن نسب اليه والا فبطل عن المكره
كبطلانه عن الفاعل لهذا اي ولما ذكرنا من الاصل قال في الاكراه على اتلاف مال الغير ان الضمان على المكره
لا على الفاعل لان الاكراه قد تم وامكن ان ينسب الى المكره لان الفاعل يصلح آلة له في الاتلاف فينسب اليه الفعل
ويجعل الضمان عليه وقال في الاقوال الجمع انها تبطل اصلا اما عن الفاعل فلتمام الاكراه واما عن المكره فلامتناع
النسبة اليه لان الشخص لا يقدر ان يتكلم بلسان غيره ليصير آلة له وقال في اتلاف صيد الحرم والاحرام وفي
الافطار انه لا شيء على الفاعل من جزاء الصيد ولكنه على المكره لانه ضمان بهيمة فاشبه ضمان الشاة ويمكن
ان ينسب قتل الصيد اليه بجعله آلة وقال في الاكراه على الزنا انه يوجب الحد على الفاعل وقال في الاكراه
على القتل يجب القصاص على القاتل لعدم تمام الاكراه فان الفعل لم يحل فيهما فان قيل لما اقتصر الفعل في القتل
على الفاعل حتى اقتص منه وجب ان لا يقتل المكره اجاب بان المكره انما قتل بالتسبيب لا بالمباشرة فان
التسبيب اذا تعين للقتل صار بمعنى المباشرة لان القصاص شرع احياء لسد باب القتل عدوانا والقتل بالاكراه
باب مفتوح للمتغلبة فلو لم يلزمه القصاص لما انسد الباب بقتل المباشر ثم انه سبب تعين للقتل لان الفاعل
لا يمكنه الخلاص الا بالقتل فصار كالسبب له بخلاف حفر البير ووضع الحجر على الطريق لانه لم يتعين للقتل وقال في الاكراه
على الاسلام ان المكره اذا كان ذميا لم يصح اسلامه لان اكراه الذمي باطل وما ثبت بالاكراه الباطل لا يصح اما الاولى
فلانا امرنا ان نتركهم وما يدينون واما الثانية فلان الباطل لا يكون باذن الشرع وما لا يكون باذنه لا يبيح

وان كان المكره حربيا صح اسلامه لان اكراه الحربي صحيح فبعد الاختيار قايما اما ان اكراهه صحيح فلان
الشرع امر بقتاله لجبره على الاسلام واما ان الاختيار يعد قايما في حقه فلاعلاء الاسلام كما عد قايما في حق
السكران زجرا له حتى صحت تصرفاته وقال في المديون اذا اكرهه القاضي على بيع ماله فباعه صح لان الاكراه حق
وقال في المولي اذا اكره على الطلاق فطلق صح لما قلنا ان الاكراه حق وذلك اي وقوع الطلاق بالاكراه
يتصور بعد مضي مدة الايلاء على اصله لان بمضي المدة لا يقع الطلاق عنده ولكنها تستحق التفريق عليه كامراة
العنين بعد الحول فاذا امتنع فاكره عليه كان الاكراه حقا فلا يمنع وقوع الطلاق فاما قبل مضي المدة
فالاكراه باطل فيمتنع وقوع الطلاق قال رحمه الله وقد ذكرنا نحن ان الاكراه لا يعدم الاختيار
الى آخره لما فرغ من بيان اصل الشافعي وترتيب الاحكام عليه شرع في بيان ما هو الاصل عندنا ثم في ترتيب
الاحكام عليه فقال وقد ذكرنا نحن ان الاكراه لا يعدم الاختيار في السبب والحكم جميعا لان المكره طلب من المكره
اختيارا اهون الامرين فكيف لا يكون مختارا لكنه يعدم الرضا في السبب والحكم وعدم الرضا لا يستلزم عدم الاختيار
لكون الرضا اخص من الاختيار على ما مر واذا كان كذلك كان الاكراه دون الهزل وشرط الخيار ودون الخطاء لان في
الهزل وشرط الخيار عدم اختيار الحكم والرضا به اصلا ولم يكن الرضا بالسبب موجودا وفي الخطاء الاختيار موجود
تقديرا لا تحقيقا لما مر من اقامة الاهلية مقامه فاما في الاكراه فالاختيار موجود في السبب والحكم حقيقة
وان كان فاسدا فكان دون تلك الاشياء في المنع واقرب الى فعل الطايع وكان تصرفه اولى بالاعتبار من تصرف
الهازل والخاطي لا يقال الرضا بالسبب موجود في الهزل والشرط دون الاكراه واختيار الحكم موجود في الاكراه
دونهما فيستوي الكل فلا يكون الاكراه دونهما لان الحكم هو المقصود لا السبب فلا يعادل الرضا فيهما اختيار الحكم
في الاكراه فلا تثبت المساواة بل كان الاكراه دونهما فان قيل اذا كان الاكراه دون هذه الاشياء في المنع
مع وجود الاختيار فيه وجب ان يقتصر الحكم على الفاعل كما في الهزل والخطاء بل اولى اجاب الشيخ بقوله لكنه
اي لكن الاكراه يفسد الاختيار فاذا عارضه اختيار صحيح وهو اختيار المكره وجب ترجيح الصحيح على الفاسد
ان امكن بان احتمل جعل المكره آلة للمكره بنسبة الفعل اليه على ما سيجي بيانه فيعدم الاختيار الفاسد في مقابلة
الصحيح ويصير بمنزلة عديم الاختيار واما اذا لم يحتمل ذلك فلا تستقيم نسبة الفعل اليه فيسلم الاختيار
الفاسد عن معارضة الصحيح اياه في استحقاق الحكم فيبقى منسوبا اليه لصلاحيته لذلك اذ لم يسقط بالترجيح
والدليل على ان هذا القدر من الاختيار صالح لنسبة الحكم اليه ولم يحتج الى اختيار صحيح صلاحه للخطاب
لما بينا من تردد المكره بين فرض وحظر وغير ذلك فاذا علم هذا الاصل صارت التصرفات اي الصادرة من
المكره منقسمة الى هذين القسمين يعني ما يمكن نسبته الى المكره بجعل المكره آلة له وما لا يمكن نسبته اليه فيقتصر
الحكم على الفاعل فاما ما كان من الاقوال فهو نفسه قسم واحد ليس الا وهو ان المتكلم فيها لا يصلح ان يكون آلة بيان الفسخ
لغيره فيما نحن فيه سواء كان مما يحتمل الفسخ ويتوقف على الرضا او مما لا يحتمله ويتوقف على القصد والاختيار
والاختيار دون الرضا كما ذكرنا والاكراه الذي له اثر في الاحكام نوعان كامل يفسد الاختيار ويوجب الالجاء
وقاصر يعدم الرضا ولا يوجب الالجاء كما تقدم والحرمات انواع حرمة لا تنكشف ولا تزول ولا تدخلها
رخصة بل هي محكمة كحرمة الزنا والقتل فان القتل لا يحل لضرورة فكذا بهذه الصورة فان حرمة نفس غيره
كحرمة نفسه فلا يجوز ان يجعل اهلاك نفس غيره طريقا لصيانة نفسه والزنا في حكم القتل لان ولد الزنا

في حكم الميت لعدم من يقوم بما يحتاج اليه وحرمة يحتمل السقوط اصلا كالحرمة المبينة والخمر والميتة وحرمة
لا يحتمل السقوط كاجراء كلمة الكفر لكنها يحتمل الرخصة فان المواخذة بالمباشرة تسقط مع قيام الحرمة وحرمة
يحتمل السقوط لكن لا بعذر الاكراه كاتلاف مال الغير فانه حرام لحق الغير وحقه باق حالة الاكراه والاضطرار
بقاء لكن رخص له الاتلاف حالة الاكراه والمخمصة مع بقاء الحرمة قال رحمه الله وجملة الفقه فيه ما قلنا
الى آخره لما ذكر انواع الاكراه المتعدي اثره الى المكره والمقتصر على الفاعل وذكر محل الاكراه وهو الحرمات
اراد ان يبين ما هو مدار تاثيره في الاحكام فقال وجملة الفقه اي المعنى الذي يدور عليه الاحكام في الاكراه ما قلنا
ان الاكراه لا يوجب تبدل الحكم اي تغيير حكم السبب من الاقوال والافعال جملة الا بدليل غيره على مثال فعل الطايع
وقوله لصدوره عن عقل وتمييز واهلية خطاب كصدوره عن الطايع فان قيل لا نسلم ذلك فان الاكراه على
اجراء كلمة الكفر يوجب تغيير الحكم بحيث لا يحكم بكفر المكره وابانة امراته ولو صدر عن الطايع يحكم بهما
فالجواب ان شرط علته التكلم بكلمة الكفر لم يكن لكونه دليلا على تبدل الاعتقاد ولا نسلم وجوده في المكره لان قيام
الاكراه مانع عن ذلك كما في الاكراه على الاقرار وكذا لا يوجب تبديل محل الجناية لان في تبديله تبديل محل الحكم
وذلك يفضي الى الخلف على ما يعرف في مسئلة اكراه المحرم على قتل الصيد ولا يوجب تبديل النسبة الا بطريق
معنى واحد وهو ان يجعل المكره آلة للمكره وجعله آلة له ان المكره يمكنه ايجاد المطلوب بنفسه فاذا حمل عليه غيره
بوعيد صار كانه فعله بنفسه وقد عرفت ان ذلك ليس باعتبار ان الاكراه يفوت الاختيار اصلا بل
لانه يفسد اختياره والفاسد في مقابلة الصحيح كالمعدوم فيصير الفعل منسوبا الى المكره ابتداء بهذا
الطريق لا بطريق النقل ومعنى قولنا لا يصلح آلة انه لا يمكنه مباشرة ذلك بنفسه فاذا حمل عليه غيره بقي
مقصورا عليه وهذا لان نقل الحكم بدون نقل الفعل غير موجه لاستلزامه وجود المعلول بدون علته
ونقل الفعل ذاته كذلك لان الفعل الموجود من شخص لا يتصور ان ينقل الى شخص آخر لان الاعراض لا تقبل
النقل من محل الى محل آخر الا بطريق الذي ذكرناه من جعله آلة له فان امكن نقل والا وجب القصر على الفاعل
ففي الاقوال كلها لا يصلح ان يتكلم الرجل بلسان غيره فاقتصر على المتكلم كلامه ولا يجعل كان المكره طلق امراته
او اعتق عبده قيل ان المتكلم يصلح آلة لغيره فان من وكل رجلا بالطلاق والعتاق صح ومتى طلق الوكيل كان
عاملا له حتى لو حلف لا يطلق ولا يعتق فوكل غيره بهما حنث فصار الوكيل آلة له فكذلك في المكره ولهذا يرجع المكره
بقيمة العبد على المكره في الطلاق قبل الدخول بنصف المهر ولو لم يصر آلة له لما رجع واذا صار آلة له صار كان
المكره طلق امراة المكره او اعتق عبده والجواب ان هذا كلام فاسد لما ذكرنا من معنى كونه آلة له فان معناه
ان المكره يمكنه ايجاد الفعل المطلوب بنفسه وهذا لا يمكنه ذلك لان طلاق امراة غيره واعتاق عبده غير ممكن
ثم اذا اقتصر على المتكلم ينظر ان كان من جنس ما لا ينفسخ ولا يتوقف على وجود الرضا والاختيار الصحيح لم يبطل
بالكره كالطلاق والعتاق والنكاح وهذه الامور لا يبطل بالهزل والهزل ينافي الاختيار والرضا بالحكم ولا يبطل
الرضا بشرط الخيار ولا يبطل بشرط الخيار والشرط ينافي اختيار الحكم والرضا به ايضا فلان لا يبطل بما يفسد
والاختيار اولى لانها لا يبطل بالاعلى لا يبطل بالادنى بالطريق الاولى فان قيل الاكراه على الطلاق والعتاق
عدوان محض والمكره غير راض بالتلفظ به وبالحكم ايضا فكيف يثبت به حكم شرعي وفي الهزل وشرط الخيار
الشخص راض بالتلفظ لكن غير راض بالحكم فلا يلزم من عدم البطلان بهما عدمه بالاكراه اجيب

بان الاكراه لو لم يكن عدوانا محضا لما افسد الاختيار كالامر بالطلاق والعتاق او التماسهما ممن يملك
ذلك والرضا والاختيار ليس بشرط فيهما بل يثبتان بنفس التلفظ الصادر عن الاهل وقد وجد ذلك
قال رحمه الله واذا اتصل الاكراه بقبول المال في الخلع الى آخره ❁ اذا اتصل الاكراه بقبول المال في الخلع
فان الطلاق يقع والمال لا يجب قيل انما تعرض لجانب المراة لان الرجل لو اكره على الخلع بعد الوطء وهي غير مكرهة
فالخلع واقع لانه من جانب الرجل طلاق والاكراه لا يمنع وقوعه فالمال لازم عليها لانها التزمته طايعة
اما وقوع الطلاق سواء كان الاكراه بوعيد تلف او حبس فلان وقوعه يعتمد وجود القبول لا المقبول
وبالاكراه لا ينعدم القبول لان الاكراه لا يعدم الاختيار في السبب والحكم جميعا والطلاق مما لا يحتمل الفسخ
ولا يتوقف على القصد والاختيار دون الرضا واما عدم وجوب المال فلان وجوبه يعتمد وجود الرضا و
الاكراه يعدم الرضا بالسبب والحكم جميعا والتزام المال مما لا يحتمل الفسخ ويتوقف على الرضا فيعدم عند
عدمه فكان المال لم يوجد فلم يتوقف الطلاق عليه بل وقع اذا قبلت ولا يجب المال كالصغيرة اذا طلقت
على مال فان الطلاق يتوقف على قبولها فاذا قبلت وقع الطلاق ولم يجب المال واحتاج اصحابنا رحمهم الله جميعا
الى الفرق بين الاكراه والهزل فانه يوثر في اصل الطلاق بالمنع ما لم ترض المراة بالتزام المال عند ابي حنيفة رحمه
الله دون الاكراه فاشار الشيخ بقوله بخلاف الهزل الى آخره لانه اي الهزل يعدم الرضا والاختيار جميعا
بالحكم ولا يمنع الرضا والاختيار في السبب اذا كان كذلك صح ايجاب المال بالهزل موقوفا على ان يلزم عند تمام
الرضا به فيتوقف الطلاق عليه كشرط الخيار فانه لما دخل على الحكم دون السبب وجد الاختيار والرضا بالسبب
لا الحكم فيتوقف الحكم وهو الطلاق على الرضا بلزوم المال واما الاكراه فانه يعدم الاختيار في السبب والحكم وانما
يعدم الرضا بهما فلوجود الاختيار في السبب والحكم تم القبول ووقع الطلاق ولعدم الرضا لا يجب المال
فكان المال لم يذكر اصلا هذا فرق ابي حنيفة رحمه الله واما عندهما فان الاكراه يعدم الرضا بالسبب والحكم
جميعا ولا يمنع الاختيار فيهما كجواب ابي حنيفة رحمه الله فلم يصح ايجاب المال لعدم الرضا بلزوم المال فكانه لم يوجد
فوقع بغير مال بخلاف الهزل حيث يقع الطلاق ويجب المال فيه عندهما على ما مر لانه يعدم الرضا والاختيار
في الحكم دون السبب في الاصل عندهما انما يدخل على الحكم دون السبب لا يوثر في بدل الخلع اصلا كشرط الخيار وما
دخل على السبب اي الاكراه يوثر في الحال دون الطلاق وهذا لان المال في الخلع في الايجاب كالثمن في البيع لان
كل واحد منهما لا يجب الا بشرط ذكره فما دخل على السبب يمنع صحة الايجاب في البيع والخلع فكما لا يجب الثمن لا يجب
بدل الخلع وما دخل على الحكم لا يمنع صحة الايجاب في البيع فلا يمنع في الخلع ايضا الا ان في البيع ما دخل على الحكم
يمنع اللزوم وفي الخلع لا يمنع لان المقصود في الخلع الطلاق والمال تابع فبعد صحة الايجاب يتبع المال الطلاق
الذي هو المقصود فلا يمنع لزوم التابع كما لم يمنع لزوم المتبوع وفيه بحث فان الداخل على السبب لما منع صحة
الايجاب وجب ان لا يقع الطلاق ايضا لان وقوعه بلا ايجاب او ما قام مقامه غير مشروع ويمكن ان يجاب
عنه بان عدم لزوم المال باعتبار ما دخل على السبب لاحتياجه الى الرضا ولم يوجد بخلاف الطلاق فانه لم يحتج
اليه وبطلان التابع لا يستلزم بطلان المتبوع وعلى هذا ايراد هذه المسئلة في القسم الذي يليه كان اولى
لان الخلع اذا كان من جانب المراة فهو معاوضة على قول ابي حنيفة رحمه الله وهي مما لا يحتمل الفسخ ويتوقف
على الرضا لا يقال اورد ها في هذا القسم على قولهما فانه يمين عندهما وهي مما لا يحتمل الفسخ لانه مما يتوقف

على الرضا بالاتفاق فلو كان ايرادها على قولهما لثلث الاقسام قال رحمه الله واما الذي يحتمل الفسخ
ويتوقف على الرضا مثل البيع والاجارة الى آخره ❁ اما التصرف الذي يحتمل الفسخ ويتوقف على الرضا
فمثل البيع والاجارة فانه يقتصر على المباشر ايضا كالذي لا يحتمل الفسخ بناء على ما قلنا لان الاقوال كلها
تقتصر على المتكلم لكنه ينعقد فاسدا لان الاكراه لا يمنع انعقاد اصل التصرف لصدوره عن اهله في محله
لكن يمنع نفاذه لعدم الرضا الذي هو شرط النفاذ فينعقد فاسدا فلو اجازه بعد زوال الاكراه صريحا
او دلالة صح لتمام رضاه والفساد كان لمعنى غير ما يتم به العقد فيزول المعنى المفسد بالاجازة
كالبيع بشرط اجل فاسد او خيار فاسد اذا اسقطه من له الاجل والخيار قبل تقرره والاكراه يمنع
صحة الاقارير كلها سواء كانت مما لا يحتمل الفسخ كالطلاق والعتاق والرجعة والعفو عن دم
العمد او بما يحتمله كالبيع والاجارة وابراء الدين لان صحة الاقارير تعتمد قيام المخبر به والمخبر به في
الاكراه ليس بقايم اما الاولى فلانه خبر والخبر يستدعي ذلك واما الثانية فلقيام دلالة عدمه وهو
قيام السيف على راسه فان اقراره لدفع السيف عن راسه لا لوجود المخبر به وكذا اذا هدده بحبس
او قيد لفوات الرضا لما لحق من الهم والغم بهما وعدم الرضا يمنع ترجح صدقه والاقرار انما يوجب الحق
لرجحان صدقه بعدم اتهامه فان قيل لو كان وجوب الحق في الاقرار لرجحان صدقه لما عتق العبد
اذا قال مولاه هذا ابني وهو اكبر سنا منه واللازم باطل على قول ابي حنيفة رحمه الله كما مر فالملزوم مثله
بيان الملازمة ان التيقن بكذبه ههنا فوق التيقن بالكذب في الاقرار مكرها واذا نفذ العتق ثمه
وجب ان ينفذ الاقرار ههنا بالطريق الاولى فالجواب ان ابا حنيفة رحمه الله جعل ذلك الكلام مجازا عن
الاقرار بالعتق وباعتبار المجاز لا يظهر انتفاء ترجح جانب الصدق في اقراره فاما في الاكراه فلا يمكن ان يجعل
اقراره مجازا عن شيء لانه امره بالتكلم بالحقيقة وقد ترجح جهة كذبه فيبطل وهذا اي اقرار المكره بخلاف
اقارير السكران فانها تصح على ما قلنا لان السكر لما لم يصلح عذرا اذا كان معصية لم يصح دلالة على عدم المخبر به
بل جعل دلالة على الرجوع فما صح فيه الرجوع يمكن ان يجعل السكر دليلا عليه وما لا فلا كما تقدم فان قيل
السكران اذا ارتد فان امراته لا تبين منه وجعل السكر فيه دلالة على عدم المخبر به وذلك تناقض
اجاب الشيخ بقوله لان الردة يعتمد محض الاعتقاد اي اعتقاد الكفر وقد وقع فيه الشك والشبهة
اما اعتماده على ذلك فلان القلب اذا كان مطمئنا واجرى كلمة الكفر على لسانه لا يخرج عن الاسلام واما
وقوع الشك والشبهة فيه فلان كلامه بالنظر الى عقله يصح دليلا على الاعتقاد ككلام الصاحي وبالنظر
الى انطماس نور العقل بالسكر لا يصلح دليلا فلا يثبت اعتقاد الكفر بالشك فلا يثبت الردة ولا البينونة
واما ما يعتمد العبارة كالطلاق والعتاق فانه لا يبطل بالشبهة ايضا لان صدور كلامه عن عقل واهلية
يوجب وقوعهما وصحة ساير التصرفات الا ان قيام السكر يورث شبهة عدم الصحة فيها فلا يبطل ما ثبت
باصل الكلام بهذه الشبهة والكامل وهو الاكراه بالقتل والقطع والقاصر وهو الاكراه بالحبس والقيد في هذا القسم
اي الذي يحتمل الفسخ ويتوقف على الرضا والاقارير كلها سواء لان القاصر هنا كالكامل يعدم الرضا وعدمه
يمنع النفاذ ويدل على عدم المخبر به والحد في حبس هو اكراه ما يجيء منه الاغتمام البين وفي الضرب ما يجد منه
الالم الشديد وليس في ذلك حد لا يزاد عليه ولا ينقص لان نصب المقادير بالراي لا يجوز ولكن ذلك على

حسب ما يرى الحاكم اذا رفع ذلك اليه فما رأى انه اكراه افسد العقد وابطل الاقرار به لان ذلك يختلف
باختلاف الناس فرب وجيه تاثير الحبس والقيد في حقه يوما فوق ما هو حبس شهر في حق غيره فلذا
لم يقدر فيه بشيء وجعل مفوضا الى راي الحاكم ليبني ذلك على حال من ابتلي به كذا في المبسوط قال رحمه الله
والقسم الذي يصلح ان يكون فيه آلة لغيره الى آخره ❁ قد مر ان الافعال على نوعين نوع كالاقوال لا يصلح
ان يكون الفاعل آلة للمكره وسيأتي ونوع يصلح ان يكون الفاعل فيه آلة لغيره وهو ما نحن فيه كاتلاف المال
والاتلاف للنفس لانه يحتمل ان ياخذ المكره الفاعل فيضرب به نفسا او مالا فيتلفه فان كان يعني على المكره ما
هو جزاء جرح المقتول وجب بهذا الاكراه القود في النفس بالاجماع وانما اتى بكلمة على اشارة الى لزوم ذلك عليه
بالكراهة بان الزمه بقوله اقتله بالسيف او السكين او لاقتلنك فقتله به وانما شرط ذلك لانه لو اكرهه على القتل
بعصا او بحجر كان بمنزلة القتل بالمثقل وذا لا يوجب القود عند ابي حنيفة رحمه الله ذكر الشيخ الاجماع في هذه المسئلة
وقال في الاسرار والمبسوط والهداية وغيرها يجب القود عند ابي حنيفة ومحمد وعند ابي يوسف رحمهم الله لا يجب
القود على احد بل يجب الدية على المكره في ماله في ثلث سنين وعند زفر رحمه الله يجب القود على المكره لا المكره
قيل لعل الشيخ وجد روايتين عن كل واحد منهما على موافقة رواية ابي حنيفة رحمه الله فاطلق الاجماع بناء
على ذلك وهو ضعيف انما وجب القود لصلاحية كونه آلة ووجود المقتضي وعدم المانع اما الصلاحية
فقد ذكرناها واما وجود المقتضي فلان الفاعل ملجأ الى الفعل بابلغ الجهات لتهديده بالقتل واذا كان
ملجأ ولم يجد مخلصا الا بالاقدام اقدم عليه وان كان حرا انما طلبا للخلاص فيفسد اختياره ويصير مجبولا على
هذا الفعل بقضية الطبع لان الانسان مجبول على حب الحيوة واذا فسد اختياره التحق بالآلة التي لا اختيار لها
كسيف في يد المكره فيصير الفعل منسوبا اليه واما عدم المانع فلانه ليس في جعله آلة تبديل محل الجناية لان هذا
القتل لو كان طوعا من الفاعل لكان جناية على المقتول موجبة للقود وبجعل الفاعل آلة ونسبة الفعل الى المكره
لم يفت ذلك بل الجناية هو نفس المقتول كما كانت فكذلك جعل الفاعل آلة للمكره واذا جعل آلة بالطريق الذي
قلنا آنفا وهو ان ياخذه مع الجارح فيضرب به نفسا او مالا فيتلفه وكانه احتراز عن اختيار بعض مشايخنا
من نقل الفعل الى المكره فان الشيخ لم يختره وجعله غير موجه فيما تقدم صار ابتداء وجود الفعل مضافا الى المكره
فلزمه حكم الفعل وهو القود ابتداء وخرج المكره من الوسط حتى لا يلزمه شيء من القود والدية والكفارة وكيف
لا يخرج ولم يحصل له شيء من المقاصد بل قد يكون المقتول من احب اصدقائه فليس الا انه بمنزلة آلة وكان المكره باشر
القتل بنفسه فلذلك وجب القصاص عليه لا يقال لو كان كذلك لما بقي الفاعل آثما واللازم باطل بالاتفاق فالملزوم
مثله بيان الملازمة ان الانسان لا ياثم بما فعل غيره لان الفاعل مع فساد اختياره مخاطب فلبقاء الخطاب كان
آثما ولفساد اختياره لم يكن عليه شيء من حكم القتل ولزوم الاثم لا يستلزم الحكم الا يرى انه لو قال اقطع يدي
فقطع اثم ولا شيء عليه والاصل في ذلك قوله تعالى يذبح ابناءهم نسب الفعل الى اللعين ولم يكن مباشرا صورة القتل
ولكن كان مطاعا يامر به وامره كان اكراها قال رحمه الله ولذلك قلنا فيمن اكره على رمي صيد فرماه
فاصاب انسانا ان الدية على عاقلة المكره والكفارة عليه الى آخره ❁ اي ولان الفعل منسوب الى المكره كانه
باشر بنفسه قلنا فيمن اكره على رمي صيد فرماه فاصاب انسانا ان الدية على عاقلة المكره والكفارة على المكره لان
الدية ضمان المتلف والاتلاف منسوب اليه فيجب الضمان عليه والكفارة جزاء الفعل المحرم لاجل حرمة هذا المحل

وهو الانسان ايضا كما ان الدية ضمانه واتلاف المحل منسوب الى المكره فتجب عليه الكفارة بخلاف كفارة
صيد المحرم فانها وجبت لمعنى في الفاعل وهو كونه محرما لا لمعنى في المحل فيقتصر على الفاعل والا
لزم تبدل محل الجناية وسيجيء لهذا زيادة بيان وكذلك كقتل النفس اتلاف المال ينسب الى
المكره ابتداء فلا يكون على الفاعل شيء من حكم الاتلاف بالاجماع وما ثبت بالاجماع لا يقبل التشكيك ومعلوم ان
المباشر والمسبب اذا اجتمعا في الاتلاف وجب الضمان على المباشر لا المسبب وقد وجب الضمان على المسبب
فعلم ان الاتلاف منسوب اليه شرعا ولا طريق لذلك سوى ما قلنا من جعل المكره آلة له فان قيل لا نسلم ان المكره
آلة بل هو متلف حقيقة والضمان عليه الا انه يرجع على المكره لانه هو الذي اوقعه في هذه العهدة فكذا القاتل
هو المباشر يجب عليه القصاص لكن الرجوع بالقصاص لا يتصور واجاب البرغري عنه بانه لا يمكن ايجاب
الضمان على المكره لانه لو وجب عليه لما رجع على المكره لان الامر في غير الملك فاسد فلا يجعل مستعملا اياه
ليرجع بحكم الاستعمال فعلم ان وجوب الضمان على المكره باعتبار انه متلف لا بحكم الامر وقيل فيه نظر
ولعل وجهه ان وجه الرجوع لا ينحصر في كونه مستعملا اياه لم لا يجوز ان يكون الكراهة على ذلك مما يوجب
الرجوع والصواب ان يقال قد ثبت بالدليل ان القاتل لفساد اختياره بمنزلة سيف في يد المكره ولا
نعني بكونه آلة الا ذلك وحينئذ صار المكره متلفا شرعا فوجب القصاص والضمان عليه قال رحمه الله
وهذا كالامر فانه متى صح استقام نقل الجناية ايضا الى آخره ❁ الاكراه في كونه مؤثرا في تبديل النسبة كالامر
فان الامر متى صح بصدوره عمن له ولاية على المامور شرعا استقام نقل الجناية به من المامور الى الآمر
ايضا كالاكراه كمن امر عبده ان يحفر بئرا في فنائه وهي سعة امام ابواب البيت يختص صاحب البيت
بالانتفاع به من كسر حطب او ايقاف دابة او القاء كناسة والفناء موضع اشكال قد يخفى على الناس انه ملك
او حق المسلمين فقيد بذلك احترازا عن القسم الآتي ذكره فحفر فوقع فيه انسان ومات ان المولى هو
القاتل لما قلنا من صحة الامر ومثل امر العبد ما اذا استاجر حرا او استعان به على الحفر وذلك موضع
اشكال ولم يبين له انه ملكه او لا فعطب به انسان فالضمان على الآمر استحسانا وفي القياس يجب الضمان
على الاجير والمعين لانه باشر احداثه فيه وصاحب الدار ممنوع من ذلك وانما يعتبر امره فيما له ان يفعل بنفسه وجه
الاستحسان صحة امره والاجير او المعين مغرور من جهته حين لم يعلمه ان ذلك الموضع ليس ملكه فلدفع ضرر الغرور
ينتقل فعله اليه فصار كان الآمر حفر بنفسه واذا كان الفناء او الحفر في جادة الطريق لا اشكال امره يعلم الناس انه
ليس في فنائه بطل الامر لانه غير مالك للحفر بنفسه فيه وانما يعتبر امره لاثبات صفة الحل به او لدفع الغرور عن
الحافر وقد عدما جميعا في ذلك الموضع فسقط اعتبار امره فيجب الضمان على المباشر فان كان عبدا فالضمان في رقبته
يدفع به او يفدى وان كان حرا ففي ذمته ومثل من استاجر للحفر من قبل عبد غيره بامر المولى يعني المولى العبد المقتول
في انتقال الجناية الى المولى في حق حكمه كان المولى باشره بنفسه فلا يجب ضمان ولا قود لان قتل العبد بامر مولاه
موضع اشتباه لان العبد وان كان كافرا فهو كالحر في الحيوة والدم فلا يصح الامر بقتله من هذا الوجه ولكنه مال ينته
لمولاه فيصح امره باتلافها من هذا الوجه كما يصح الامر بقتل شاته فيصير هذا الوجه شبهة في سقوط القود والضمان
ولكن الاثم لا ينتقل اليه بخلاف ما اذا اقتل حرا بامر حر آخر فان الضمان على المباشر لان هذا الامر لا يصير شبهة في
سقوط القود والضمان لعدم ولاية الآمر وهذا اذا لم يكن الآمر ذا سلطنة فان كان فامره كالاكراه

اذا كان المامور يخاف على نفسه او عضوه لان عادة المتجبرين الترفع عن التهديد بالقتل ولكنهم يامرون ثم يقتلون
من خالف امرهم فباعتبار هذه العادة كان الامر منهم كالتهديد بالقتل وتبين بما ذكرنا في المسايل ان الامر اذا
كان صحيحا انتسب الفعل الى الآمر واذا لم يكن صحيحا اقتصر على الفاعل واما الاكراه فصحيح بكل حال سواء اكره حرا
على قتل عبده او قتل حرا آخر وسواء اكره على الحفر في موضع الاشتباه او في غيره لان الاكراه متحقق في الوجوه
كلها اذ لا يمكن دفعه فوجب نسبة الفعل الى المكره وهذا فيما يوجب الالجاء واما الاكراه الذي لا يوجب الالجاء
كالاكراه بحبس او قيد او ضرب لا يخاف منه على نفسه فلا يوجب نقل الفعل الى المكره حتى اقتصر الضمان والقود
على المباشر لان هذا الاكراه يعدم الرضا ولا يفسد الاختيار والمشية وما لا يفسد الاختيار لا يجعل الفاعل
آلة اما انه يعدم الرضا فظاهر وليس له مدخل في الدليل واما انه لا يفسد الاختيار فلان فساد الاختيار انما هو
باعتبار خوف التلف بكونه مجبولا على حب حيوته وليس في هذا الاكراه معنى خوف التلف واما ان ما لا يفسد
الاختيار لا يجعل الفاعل آلة فظاهر مما تقدم فاقتصر الفعل على الفاعل قال رحمه الله واما القسم
الذي لا يحتمل ان يجعل الفاعل فيه آلة لغيره الى آخره اما احد قسمي الافعال وهو ما وقع في الكتاب اولا فهو
القسم الذي لا يحتمل ان يجعل الفاعل فيه آلة لغيره مثل الاكل والزنا فان الاكل بفم غيره لا يتصور فلا يحتمل النسبة
الى المكره من حيث انه اكل بالاتفاق الروايات حتى لو اكره على الاكل صايما فاكل فسد صومه لا صوم المكره
بالاتفاق فاما في نسبته الى المكره من حيث كونه اتلافا فقد اختلفت الروايات في ذلك ففي شرح الطحاوي
والخلاصة لو اكره على اكل مال الغير وجب الضمان على الآكل دون المكره وان كان الفاعل يصلح آلة من حيث الاتلاف
كما في الاعتاق لان منفعة الاكل تحصل له لا للمكره فيجب الضمان عليه كما لو اكره على الزنا لم يجب الحد على المكره ووجب
العقر على الزاني ولا يرجع به على المكره لان منفعة الوطي حصلت له بخلاف الاكراه على الاعتاق لان مالية
العبد تلفت بلا حصول نفع للفاعل وذكر في التتمة لو اكره على اكل طعام نفسه ان كان جايعا لا يرجع على المكره
بشيء وان كان شبعانا رجع بقيمته عليه لان في الاول حصلت منفعة الاكل له وفي الثاني لا يحصل ولو اكره على اكل
طعام الغير فاكل فالضمان على المكره لا الآكل وان كان جايعا وحصل له المنفعة لانه اكل طعام المكره باذنه لان الاكراه
على الاكل اكراه على القبض لعدم امكان الاكل بلا قبض في الغالب وكما قبضه المكره صار قبضه منقولا الى المكره فكان
المكره قبضه بنفسه وقال له كل ولو قبضه بنفسه حتى صار غاصبا ثم ملك الطعام بالضمان ثم اذن له بالاكل لا
يضمن الآكل لانه اكل طعام الغاصب باذنه فكذا ههنا وفي طعام نفسه لا يصير آكلا طعام المكره باذنه لانه لا يمكن ان يجعل
المكره غاصبا قبل الاكل لان ضمان الغصب لا يجب الا بازالة يد المالك ولا يتصور الازالة ما دام الطعام في يده او فمه فلا يصير
الطعام ملكا له قبل الاكل واذا لم يوجد سبب الضمان صار آكلا طعام نفسه وكذا الوطي بآلة غيره غير متصور ولو اكتفى
بذكر الزنا عن ذكر الوطي لكان اجود لان الوطي الذي يكون عليه الاثم هو الزنا قال رحمه الله وكذلك اذا كانت
نفس الفعل مما يتصور ان يكون الفاعل آلة لغيره صورة الى آخره ❁ اي ومثل القسم الذي لا يصلح ان يكون آلة في اقتصار الفعل
على الفاعل ما اذا كان نفس الفعل مما يتصور ان يكون الفاعل فيه آلة لغيره صورة الا ان محل الاكراه غير الذي يلاقيه الاتلاف
صورة وكان محل الاكراه بجعل الفاعل آلة يتبدل فان محل الآلة يكون باطلا فيقتصر الفعل على المكره لان المحل اذا تبدل
كان في تبدله بطلان الكره والغرض وجوده هذا خلف وهذا لان في تبديل المحل خلاف المكره وفي خلافه بطلان الاكراه
اما الاول فلان المكره اكرهه على ان يقع فعل في محل نفسه فكان ايقاعه في محل آخر خلافا له ضرورة واما الثانية فلان

الفاعل

الفاعل اذا خالف المكره لم يوافق في اختياره والاكراه لموافقة الفاعل لرايه فاذا لم يوافق بطل الاكراه واذا
بطل اقتصر الفعل على الفاعل لعدم فساد رايه وعاد الامر الى المحل الاول فبطل التبدل والغرض وجوده
وهذا ايضا خلف فقوله ولان الاكراه ان كان بغير واو فهو بيان الدليل الاول وان كان بالواو فالاول دليل خلف
ويظهر بيانه بالدليل الثاني والثاني دليل آخر مشتمل على ذلك الخلف وخلف آخر والظاهر ان قوله لان المحل
الى قوله بطلان الكره دليل وقوله ولان الاكراه لا اثر له في تبديل المحل دليل آخر وبيانه بما سبق من قوله
فثبت بهذه الجملة ان الاكراه لا يصلح لابطال الحكم شيء من الافعال والاقوال الجملة واذا لم يكن له اثر في ذلك كان
موثرا غيره فلا يتبدل وقوله وفي تبديل المحل خلاف المكره دليل ثالث وبيانه بما ذكرنا ومثال هذا الفصل
اكراه المحرم على قتل الصيد او اكراه الحلال على قتل صيد الحرم ان ذلك يقتصر على الفاعل واستدل الشيخ
على ذلك بقوله لان المكره انما حمله على ان يجني على احرام نفسه يعني في صورة المحرم او على دين نفسه يعني
في صورة الحلال والفاعل في ذلك اي في الجناية على الاحرام او الدين لا يصلح آلة لغيره لان المكره لا يمكن له
ان يجني على احرام الغير فكذا بالاكراه ولو جعل آلة على طريق الفرض لزم بحال آخر وهو تبدل محل الجناية
فان محل الجناية حينئذ يصير احرام المكره ودينه ولهذا اي ولان المكره في ذلك لا يصلح آلة لغيره ولو جعل
آلة لتبدل محل الجناية قلنا ان المكره على القتل ياثم لان القتل من حيث انه يوجب المأثم جناية على دين
القاتل والجناية على دين القاتل لا يصلح المكره فيها آلة لغيره فالقتل من حيث يوجب المأثم لا يصلح المكره
فيه آلة لغيره فلو جعل آلة صار محل الجناية دين المكره ولزم تبدل المحل اما الاولى فلانه اختار موت المكره على
قتله وحقيقة ما في وسعه واستبدان الاباحة من غير انتهاء عنه وذلك طاعة المخلوق في معصية الخالق
واما الثانية فلان الجناية على الدين يعتمد عزايم القلوب عن اتصالها بالفعل ولا يتصور ان يقصد الشخص
بقلب غيره ولعل هذا معنى قول الشيخ رحمه الله لانه اختار موته وحقيقة ما في وسعه فلحق المأثم والمأثم يعتمد
عزايم القلوب اذا اتصلت بالفعل فصار المكره في حق الحكم فاعلا يلزمه القصاص فصار المكره في حق المأثم
فاعلا واذا كان فاعلا صح ان نهي عنه شرعا ويلحق المأثم بالمباشرة ولعل هذا معنى قوله فصار في حق الحكم المكره
فاعلا وصار المكره في حق الاثم فاعلا فقيل له لا تفعل وصار المكره اثما وقدم الطرف الاول دون الثاني لاختصاص
القصاص بالمكره عند ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله فبتقديمه اشار الى ذلك في عبارة الشيخ ههنا اغلاق لعل
مراده ما ذكرناه فان قيل لا نسلم انه لو صار المكره آلة لتبدل محل الجناية غاية ما في الباب انه يلزم الجناية على احرام
المكره ايضا بسبب الاكراه ولئن سلم التبدل فلا نسلم انه لا يبقى مكرها اجيب بان الجناية الواحدة بالشخص لا يمكن ان يقوم
بمحلين واذا تبدل انتفى الاكراه ضرورة لان اكراهه على الجناية على محل خاص ولم يوجد وقد تقدم كل ذلك واعلم ان
وجوب الجزاء على المكره في اكراه المحرم على قتل الصيد وجه الاستحسان لان القتل من الفاعل جناية على احرام
نفسه والجناية على احرام نفسه لا يصلح المكره فيه آلة لغيره لما مر فيقتصر عليه والا لكان تاثير الاكراه في الاهدار
وليس له فيه تاثير كما مر في الفصل الاشي عليه لانه صار بالالجاء آلة كان الفعل لم يوجد من جانبه قال رحمه الله
ولهذا قلنا في المكره على البيع والتسليم ان تسليمه يقتصر عليه الى آخره ❁ اي ولان تبدل المحل يوجب اقتصار الفعل
على الفاعل اذا اكره على البيع والتسليم فباع مكرها وسلم مكرها ان تسليمه يقتصر عليه وان كان التسليم فعلا لا قولا
لان الاكراه على التسليم والتسليم تصرف في البيع فالاكراه على التصرف في البيع اما الاول فلان المفروض ذلك واما الثانية

فلانه انما اكره لتصرف في البيع نفسه بالاتمام فان التسليم من البايع متمم سبب الملك ولهذا كان له شبهة ابتداء
العقد كما عرف والمكره في هذا الوجه اعني التصرف في البيع نفسه بالتمام لا يصلح آلة وما لا يصلح فيه الفاعل آلة
اقتصر عليه الفعل فاقتصر عليه التسليم اما الثانية فظاهرة مما تقدم واما الاولى فلانه لو جعل آلة لتبدل المحل
ولتبدل ذات الفعل واللازم بقسميه باطل لما مر فالملزوم مثله اما الملازمة فلان التسليم اذا نسب الى المكره
صار المكره عليه هو التصرف في المغصوب ولم يكره عليه وخرج عن كونه متمما لعقد العاقد فصار غصبا محضا
ابتداء وذلك تبدل الفعل فيجعل التسليم من هذا الوجه مقتصرا على البايع فيثبت الملك به للمشتري
كما لو سلم طايعا وينفذ اعتاقه وتدبيره واستيلاده فيه عندنا لكن في هذا التسليم تفويت ليد المالك
من وجه ومن هذا الوجه هو غصب فينسب الى المكره من حيث هو غصب لصلاحية كونه فيه آلة لغيره فيرجع
بالضمان عليه والحاصل ان هذا التسليم متمم للتصرف من وجه مفوت للملك من وجه فعملنا بالوجهين
جميعا ونسبنا الى الفاعل من الوجه الاول فلم نجعله غصبا محضا حتى لا ينفذ فيه اعتاق المشتري ونسبنا
الى المكره من الوجه الثاني فلم نجعل اتماما محضا حتى لا يكون للبايع الرجوع على المكره بالضمان والمكره بعد
زوال الاكراه بالخيار ان شاء ضمن المكره قيمته يوم التسليم وان شاء ضمن المشتري وعلى هذا فالتبدل
انما هو لما هو متمم من وجه غصب من وجه الى كونه غصبا محضا لا من كونه متمما محضا قال رحمه الله
واذا ثبت انه امر حكمي صرنا اليه استقام ذلك فيما يعقل ولا يحس الى آخره اي واذا ثبت ان انتقال
الفعل ونسبته الى المكره امر حكمي صرنا الى ترجيح الاختيار الصحيح على الفاسد فانما يستقيم ذلك الانتقال فيما
يعقل ولا يحس يعني صحة ذلك مشروطة بشرطين احدهما ان يتصور ذلك الفعل وجوده من المكره والثاني
ان لا يوجد منه حسا اما الاول فلانه لو لم يتصور منه لا تستقيم النسبة اليه واما الثاني فلانه لو تصور منه
ووجد منه حسا كان ذلك الفعل منسوبا اليه حقيقة فيكون هو المباشر والمقدر خلافه هذا اخلف وعلى هذين
الامرين تفرع فروع المسايل فقلنا ان المكره على الاعتاق باكراه كامل هو التكلم بما يوجب الاعتاق اذ
التكلم به امر محسوس لا يتصور نقله الى المكره لانه ليس بمالك والاعتاق من غير المالك لا يتصور فلا يمكن
ان ينسب اليه واما الاتلاف من هذا الاعتاق فمعنى معقول منقول الى المكره اي يمكن نقله الى المكره فينسب اليه
فان قيل التكلم بما يوجب الاعتاق يستلزم الاتلاف فكيف ينفك احدهما عن الآخر اجاب الشيخ بقوله لانه منفصل
في الجملة محتمل للنقل باصله يعني ان الاتلاف لا يستلزم ذلك ولا ذلك يستلزم الاتلاف لان الاتلاف منفصل في
الجملة عن التكلم بما يوجب الاعتاق وذلك بينهما عموما وخصوصا من وجه فقد يجتمعان كاعتاق العاقل البالغ
الصحيح ويوجد الاتلاف بدون التكلم به كقتل عبد الغير وقد يوجد التكلم به بدون الاتلاف كتكلم الصبي
والمجنون بما يوجب الاعتاق فانه لا يلزم منه الاتلاف واذا كان منفصلا عنه في الجملة صار الاتلاف محتملا
للنقل باصله لتصوره من المكره ابتداء فلهذا يرجع على المكره بقيمة العبد موسرا كان او معسرا لان ضمان
الاتلاف لا يختلف باليسار والاعسار ويجوز ان يجب الضمان عليه ويثبت الولاء لغيره كما في الرجوع عن الشهادة
في العتق فان الشاهد ضامن والولاء للمشهود عليه بالعتق لان الولاء كالنسب وليس بمال متقوم فلا يمنع ثبوته
للغير وجوب الضمان عليه ولا سعاية على العبد لاحد لان العتق نفذ من جهة مالكه ولا حق لاحد في ماله قال رحمه الله
واما بيان ما ذكرنا من تقسيم الحرمات فان القسم الاول هو الزنا بالمراة الى آخره لما فرغ من انواع الاكراه

شرع

شرع في تفصيل ما اجمله من الحرمات فقال اما القسم الاول وهو الحرمة التي لا تنكشف ولا تحتمل الرخصة
فهو الزنا بالمراة ليعلم ان المراد زنا الرجل فان زناها يحتمل الرخصة على ما يجيء والقتل والجرح وكل واحد
من هذه الافعال لا يحل بعذر الكره ولا يرخص فيه مع بقاء الحرمة كاجراء كلمة الكفر لان دليل الرخصة خوف التلف
والمكره والمكره عليه في ذلك سواء فدليل الرخصة في المكره والمكره عليه سواء واذا استويا في خوف التلف استويا
في استحقاق الصيانة فسقط الكره في حق تناول دم المكره عليه للتعارض فلا يحل له الاقدام عليه اصلا وفي الزنا فساد
الفراش ان كانت المراة منكوحة الغير وضياع النسل ان لم تكن وذلك بمنزلة القتل ايضا لان نسب الولد لما انقطع
عن الزاني لا يمكن ايجاب النفقة عليه ولم يكن لها قوة الانفاق على الولد لعجزها عن الكسب فهلك الولد ضرورة فكان
الزنا كالقتل حكما فلا يثبت الترخص به للتعارض حتى ان من قيل له لنقتلنك او لتقطعن يدك حل له ذلك لوجود
المرجح فان حرمة نفسه فوق حرمة يده عند التعارض لان حرمة الطرف تابعة لحرمة النفس والاصل راجح
على التابع فان فيه اتلاف البعض لابقاء الكل فهو اولى من اتلاف الكل لا محالة كمن وقعت في يده آكلة يباح له قطع
يده ليدفع به الهلاك عن نفسه فان قيل فعلام علق محمد رحمه الله بالمشية حيث قال في المبسوط وسعه ان شاء الله
اجيب بانه ليس في معنى الآكلة من كل وجه فان حرمة الطرف الصحيح كحرمة النفس فلذا تحرز عن الاثبات
وعلق بالمشية واما اذا قيل لنقتلنك او لتقطعن يد فلان فلا يحل له ذلك لان يد الغير ونفس المكره سواء
فلا ترجيح ويجوز ان يكون معناه ويد غيره في استحقاق الصيانة سواء الا ترى انه لا يحل للمضطر قطع طرف الغير
للاكل كما لا يحل له قتله ولو اباح له القطع لا يجوز له ذلك فكما لا يحل له الاقدام على نفس الغير لا يحل له الاقدام على
يده لا يقال الاطراف تلحق بالاموال فينبغي ان يترخص في قطع يد الغير بالاكراه التام كما في اتلاف الاموال لانا
نقول الحاق الطرف بالمال في حق صاحبه لا في حق غيره لان الناس لا يبذلون اطرافهم صيانة لنفس الغير ويبذلون
اموالهم فان قيل الزنا انما يكون في معنى القتل اذا لم تكن المراة ذات زوج واما اذا كانت فالولد ينسب الى الفراش
وان خلق من ماء الزنا لقوله صلى الله عليه وسلم الولد للفراش وللعاهر الحجر فكيف يكون في معنى القتل اجيب بان الاصل
ان ينسب الولد الى من خلق من مائه ويجب نفقته عليه لانه جزؤه فلما انقطع عن الزاني كان اهلاكا حكما بالنظر
الى الاصل وقد ينفي صاحب الفراش نسب مثل هذا الولد عن نفسه عادة فيؤدي الى الهلاك عن نفسه عادة
فيؤدي الى الهلاك ايضا قيل فيه نظر لانه ان انقطع عنه الزاني فقد الحق الى من هو خير منه فلا يكون اهلاكا وقوله
وقد ينفي صاحب الفراش نسب مثل هذا الولد غير مفيد لانهم جعلوا الزنا في حكم القتل مطلقا والاهلاك اللازم
من هذا الدليل جزئي يحتمل الوجود والعدم فلا يثبت به الامر الكلي ويمكن ان يجاب عنه بان الزنا اهلاك
في صورة مطلقا وفي صورة اخرى قد يكون وقد لا يكون فكان معنى الاهلاك غالبا فاعتبر اهلاكا اعتبارا للغالب
ودفعا للمفسدة قال رحمه الله والحرمة التي تحتمل السقوط اصلا هي حرمة الخمر والميتة ولحم الخنزير الى آخره
القسم الثاني من الحرمات وهي التي تحتمل السقوط اصلا هي حرمة الخمر والميتة ولحم الخنزير فان الاكراه الملجئ
يوجب اباحة كل واحد من هذه الاشياء لان حرمة هذه الاشياء لم تثبت بالنص الا عند الاختيار دون الاختيار
في حالة الاكراه فلا حرمة في حالته والمراد بالاختيار ههنا ما يقابل الاضطرار اما الاولى فلقوله تعالى فمن اضطر
غير باغ ولا عاد فلا اثم عليه وقوله وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه فانه استثنى الاضطرار من التحريم
والاستثناء من التحريم اباحة فيكون خارجة عن التحريم فيبقى على الاباحة المطلقة كالذي يضطر الى اكل الميتة

والخنزير او شرب الخمر لجوع او عطش واستوضح كون تحريمه في حالة الاختيار بقوله الا ترى ان رفق التحريم يعود
الى المتناول لمن خبيث في الماكول والمشروب بحسب دينه او بدنه فان في شرب الخمر طمس نور العقل وصدا
عن ذكر الله تعالى وتصدكم عن ذكر الله وعن الصلوة فهل انتم منتهون وفي اكل الميتة والخنزير والطبع
الى الاكل قال الله تعالى ويحرم عليهم الخبايث ويضع عنهم اصرهم الاية ذكر التحريم في معرض المنة عليهم
بوضع الاصر والاغلال وذلك يدل على عود المنفعة اليهم فان الله تعالى وتقدس غني عن العالمين لا يحتاج
الى الحلال رتفاقي اذا آل التحريم الى فوات كل البدن فابقاء التحريم لا تكون حكمة لعوده على موضوعه بالنقض
فيسقط التحريم وان لزم فوت البعض الى فوت البعض اولى من فوت الكل على مثال قولنا لتقطعن يدك
او لنقتلنك نحن واذا سقطت الحرمة اصلا كان الممتنع من تناوله وهو المكره مضيعا لدمه فصار آثما
يعني اذا كان عالما بسقوط الحرمة اما من لم يعلم فيرجى ان لا يكون آثما لانه قصد حق الشرع في التحرز
عن الحرام في زعمه لان الحرمة عند عدم الضرورة ودليلها الدال عليه خفي فيعذر بالجهل كان عدم اصول
الخطاب اليه قبل الشهرة يجعل عذرا في حق من اسلم في دار الحرب ولم يعلم بوجوب الفرايض ثم ان سقط
الحرمة انما يكون عند تمام الاكراه بكونه ملجيا فاما اذا قصر الاكراه بالحبس مدة او مويدا او بالقيد من غير ان يمنع
عنه طعام او شراب لم يحل له التناول لعدم الضرورة الا كل واحد منها يوجب الهم والحزن ولا يخاف منه تلف
الا ان بالاكراه القاصر اذا شرب الخمر لم يحد استحسانا وفي القياس يحد لانه لا تاثير للاكراه القاصر في الاباحة المكره ح
فصار وجوده كعدمه وجه الاستحسان ان الاكراه لو تكامل اوجب الحل فاذا قصر صار شبهة بخلاف المكره على
القتل بالحبس اذا قتل فانه يقتص فانه لو تم لم يحل لكن القتل انتقل عنه في حق الحكم فاذا قصر لم ينتقل الى المكره
ولم يوثر في اباحته فلم شبهة في اسقاط القود عن القاتل قال رحمه الله واما الذي لا يسقط ويحتمل الرخصة يقص ح
فمثل اجراء الكلمة الكفر على اللسان والقلب مطمئن بالايمان الى آخره القسم الثالث من المحرمات هو الذي
لا يسقط ويحتمل الرخصة مثل اجراء كلمة الكفر على اللسان والقلب مطمين بالايمان فان هذا اعني الاجراء ظلم في
اصل وضعه لان الظلم وضع الشي في غير محله والكفر مطلقا بهذه الصفة قال الله تعالى والكافرون هم الظالمون
لكن رخص فيه بالنص في قصة عمار بن ياسر وبقي الكف عنه عزيمة لحديث خبيب رضي الله عنهما وقد ذكرنا
قصته وقصة خبيب في باب العزيمة والرخصة وذكر ابو المعين الفقيه في جعل الاجراء رخصة والكف عزيمة
ان حرمة اجراء كلمة الكفر لا يحتمل السقوط لكونه كفرا صورة والكفر حرام صورة ومعنى وفي هتك الظاهر باجرائها
على اللسان مع قرار القلب ضرب جناية لفوات صورة التوحيد الواجب لا معناه لبقاء الاصل وهو اعتقاد
القلب لكن هذا الضرب من الجناية دون قتل المكره ويجوز ان يكون معناه لكن هذا الضرب من الجناية دون
الجناية التي تحصل بقتل المكره عليه حتى احتملت هذه الجناية الرخصة دونها ولعل هذا اوضح لحصول المعنى
الفارق بين هذا القسم الذي قبله في احتمال احدهما الرخصة دون الآخر وان كان الاول هو المذكور في الروح
وذلك لان اجراء كلمة الكفر هتك صورة والقتل هتك صورة ومعنى والاول دون الثاني بالضرورة فوجبت الرخصة
وبقي الكف عنه عزيمة لبقاء الحرمة نفسها وتوضيحه ان حق الله وحق العبد اذا اجتمعا متساويين ترجح
حق العبد لحاجته فكيف اذا غلب حقه فاذا صبر فقد بذل نفسه لاعزاز دين الله فكان شهيدا واذا اجرى
فقد ترخص بالادنى صيانة للاعلى قال رحمه الله وكذلك هذا في ساير حقوق الله تعالى الى آخره

اي وكما بينا من الحكم في صورة الاكراه على الكفر الحكم في ساير حقوق الله تعالى مثل افساد الصلوة والصيام
وقتل صيد الحرم او في الاحرام لما قلنا ان حق الله لم يسقط عنه بالاكراه وفي الصبر اعزاز دين الله باظهار
الصلابة فيه فاذا صبر باذلا نفسه كان شهيدا الا اذا كان المكره على الافطار مسافرا وصبر حتى قتل كان
آثما لان الله تعالى اباح له الفطر فكان في الامتناع كالمضطر في الميتة وكذلك اي مثل افساد حقوق الله استهلاك
اموال الناس فانه رخص فيه بالاكراه التام وهو الملجي لان حرمة النفس فوق حرمة المال وما هو فوق
في الحرمة جاز ان يوقى بما دونه فاستقام ان يجعل المال وقاية للنفس وان كان مال الغير
لان المال مبتذل في نفسه والحرمة لحق الغير وهذا يباح باباحته اما الاولى فظاهرة واما الثانية
فلان فيها ترخصا بالادنى صيانة للاعلى وهو من المسلمات فان قيل فعلى هذا ينبغي ان لا يجوز له
الصبر عنه كما في مال نفسه لانه في اصل الخلقة للابتذال اجاب الشيخ بقوله ولكن لما كان اخذ المال
واتلافه ظلما وعصمة صاحبه فيه قائمة لان العصمة للحاجة والحاجة قائمة في هذه الحالة فالعصمة
باقية فبقي حراما في نفسه لبقاء دليله واذا كان دليل الحرمة قائما كان استهلاكه لصيانة الاعلى
رخصة فان الرخصة ما يستباح لعذر مع قيام المحرم فاذا صبر حتى قتل فقد بذل نفسه لدفع الظلم
ولاقامة حق محترم فصار شهيدا او الحق بعد الاستثناء في هذا الجواب فقال كان ماجورا ان شاء الله
قال شمس الايمة انما قيد بالاستثناء لانه لم يجد نصا بعينه وانما قاله بالقياس على الايمان والصوم
وليس هذا في معناه من كل وجه لان الامتناع من الاخذ ههنا لا يرجع الى اعزاز الدين فلهذا قيده
بالاستثناء وفيه نظر اما اولا فلان المقيس لا يلزم ان يكون في معنى المقيس عليه من كل وجه بل اذا كان
ركن القياس وهو ما جعل علما على حكم النص مما اشتمل عليه النص وجعل الفرع نظيرا له في حكمه بوجوده
مع شرايط القياس موجودا جاز به القياس واما ثانيا فلانا لا نسلم ان الامتناع من الاخذ ههنا لا يرجع
الى اعزاز الدين لان الحرمة اذا كانت قايمة بدليلها فالامتناع عما هو المحرم شرعا اعزاز للدين
لا محالة قال رحمه الله وكذلك المراة اذا اكرهت على الزنا بالقتل او بالقطع يرخص لها في ذلك
الى آخره اي ومن هذا القسم المراة اذا اكرهت على الزنا بالاكراه التام فانها يرخص لها اي لاجل الاكراه
او تعود الضمير الى المراة على تاويل المذكور في التمكين من الزنا حتى يسقط الحد والاثم عنها ولو صبرت
حتى قتلت كانت ماجورة لان تمكينها من الزنا تعرض لحق محترم في المحل لصاحب الشرع بمنزلة ساير
حقوقه فكان حراما وانما احتمل الرخصة ولم يكن كزنا الرجل لعدم معنى القتل الذي هو المانع عن الترخص
في تمكينها لان معنى القتل في انقطاع النسب ونسب الولد عنها لا ينقطع وعورض بان ما ذكرتم وان دل
على انتفاء معنى القتل لكن عندنا ما ينفيه وهو ان المراة ان كانت ذات زوج ينفي الزوج الولد
فيفضي الى الهلاك وان لم يكن لا تتمكن من تربية الولد فيفضي الى الهلاك ايضا فلا فرق بين فعلها
وفعله واجيب بان الهلاك المذكور في الحالين انما هو بفعل الرجل لا بفعلها لان الرجل صاحب
البذر والقاء البذر في غير ملك سبب لانقطاع النسب عنه وهو المفضي الى الهلاك فاما التمكين
فانما يتعلق به هو الاضافة الى الام وهي ثابتة فيتحقق الفرق بين الفعلين وثبت لها الترخص
بالاكراه الكامل ولهذا قلنا انها اذا اكرهت على الزنا بالحبس انها لا تحد لان الكامل اذا اوجب الرخصة

صار القاصر اى الاكراه بالحبس والقيد شبهة فى سقوط الحد عنها كما فى شرب الخمر بخلاف الرجل
فان الكامل منه لما لم يوجب الرخصة فى حقه لا يصير القاصر شبهة فى سقوط الحد واما الكامل
منه هل يصير شبهة اولا ففى القياس وهو قول ابى حنيفة رحمه الله اولا لا يصير شبهة وهو قول زفر رحمه الله
لان الزنا لا يتصور من الرجل الا بانتشار الآلة وذلك دليل الطواعية وفى الاستحسان يصير شبهة
ويسقط الحد وهو ما رجع اليه ابو حنيفة رحمه الله وهو قولهما لان الحد مشروع للزجر ولا حاجة
اليه فى حالة الاكراه لانه كان منزجرا وقصد بالاقدام دفع الهلاك عن نفسه لا قضاء الشهوة فيصير
ذلك شبهة فى درء الحد وانتشار الآلة لا يدل على عدم الخوف فانه قد يكون طبعا بالفحولية فى
الرجال فان النايم ينتشر آلته طبعا بلا قصد فلا يدل على الطواعية وعدم الخوف قال رحمه الله
فصار هذا القسم قسمين قسم حق الله تعالى فى الايمان القايم لا يحتمل السقوط بحال الى اخره
يعنى اذا علم ما ذكرناه علم ان هذا القسم الذى لا يسقط ويحتمل الرخصة صار قسمين قسم
حق الله تعالى لا يحتمل السقوط اصلا بحال وقسم من حقوق الله وحقوق العباد يحتمل السقوط
لكن عند الاكراه لم يوجد دليل السقوط حتى يحكم به اما الاول فما ذكرنا من الايمان القايم
اى الموجود فى الشخص واحترز بذلك عما لم يوجد فيه فانه معدوم لا يوصف باحتمال السقوط
ولا بعدمه او الثابت فى الشرع فيكون صفة مادحة فانه لا يحتمل السقوط اصلا الا ترى
ان الركن الذى هو العقيده لما لم يتصور فيه الضرورة الداعية الى الترخص وهو التعدى
عن البشر لم يحتمل الرخصة بالتبديل واذا لم يحتمل الرخصة فلان لا يحتمل السقوط اولى واما الاداء
فقد تحققت الضرورة فيه وتندفع بالرخصة فلا حاجة الى اسقاط الحرمة وهذا لما سبق ان اصل
الشرع التوحيد والايمان والاصل فى الايمان الاعتقاد والاداء فيه ركن زايد ضم الى الاعتقاد
فصارت العقيدة عمدة الشرع واساس الدين لا يحتمل السقوط والتعدى من البشر بحمد الله تعالى
وصار غير الاعتقاد وهو الاقرار عرضة للعوارض وعلى هذا التقرير يكون قوله ولما سبق كالتفسير
بالواو وللتوضيح المذكور بقوله الا يرى ويجوز ان يكون الفاء فى فصارت زايدة وهو معلول لما وتقريره
ولما سبق ان اصل الشرع التوحيد والايمان والاصل فى الايمان الاعتقاد والاداء فيه ركن ضم الى الاعتقاد
وصارت العقيدة عمدة الشرع واساس الدين لا يحتمل السقوط ولا التعدى من البشر لانه لا يطلع عليه
فيجبر على تبديله كالاقرار بحمد الله تعالى وعلى هذا يكون ابتدا كلام تمهيدا للتحميد وعلى كلا الوجهين فالحمد له
يجوز ان يرجع الى عدم احتمال السقوط لان الدين من اعلى النعم والاعتقاد اصله وعدم احتمال سقوط ما هو اصل
الدين نعمة فيجوز بل يجب ان يحمد على ذلك ويجوز ان يرجع الى عدم التعدى من البشر فان ذلك نعمة عظيمة
لعدم اقتدار شخص على الاطلاع عليه ليقصد تبديله بالجبر ويجوز ان يرجع اليهما وهو اولى واما الثانى فما كان
من حقوق العباد ومن جنس ما يحتمل من حقوق الله تعالى كترك الصوم فانها يحتمل السقوط فى ذاتها كما سقطت
فى حالة الحيض وحرمة حقوق العباد فانها يحتمل السقوط بالاباحة لكن لما لم يثبت دليل السقوط عند الاكراه
وعارضه يعنى هذا القسم امر فوقه وهو تلف النفس وجب العمل بذلك الامر باثبات الرخصة لكن مع وجوب العمل
باصل الحق با بقاء الحرمة وجعله عزيمة وهذا اى ابقاء العزيمة واثبات الرخصة بالاكراه فيما ذكرنا مثل

ابقاء العزيمة واثبات الترخص فى حالة المخمصة فان من اصابته مخمصة حل له تناول طعام غيره رخصة
لا اباحة مطلقة كطعام نفسه حتى اذا ترك فمات كان شهيدا بخلاف طعام نفسه واذا
استوفاه ضمنه لكونه معصوما فى نفسه وذلك مثل تناول محظور الاحرام ضرورة
عن ضرورة بالمحرم انه يرخص له ويضمن الجزا فكذلك هذا ها

الحمد لله على التمام وللرسول افضل السلام

قد وقع الفراغ من تسويده بعون الله وحسن توفيقه فى خانقاه شيخى غفر الله
فى شهر محرم المبارك وقت الضحى يوم الثلثاء حادى عشر
من ايام الشهر المحرم المبارك تاريخه
سنة سبع وسبعين وسبعمائة